
CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL



WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

VIII. BAND.

WIEN, 1894.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des achten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mittheilungen.

Egyptisch-Minäischer Sarkophag im Museum von Gizeh.

Von

D. H. Müller.

Herr Professor W. Golenischeff hat soeben in den Schriften der archälog. Gesellschaft von St. Petersburg einen Holzsarkophag mit sabäischer Inschrift, welcher sich im Museum von Gizeh befindet, publicirt.[1] Der Sarkophag wurde in jüngster Zeit von einem unbekannten Händler erworben und stammt nach der Vermuthung von Brugsch-Bey aus dem Fayûm. In dem Katalog von Virey S. 123 wird er folgendermassen beschrieben: Salle 49 (Monuments non égyptiens) — 431 — Bois — long. $2^{m}00$, larg. $00^{m}60$, haut. $0^{m}39$. Cercueil en bois très épais, avec une inscription himyarite. Der Deckel des Sarkophags fehlt und es ist nicht bekannt, ob derselbe mit Inschrift versehen war.

Die Publication des Herrn Golenischeff enthält eine wohlgelungene. photographische Reproduction des Sarkophags mit der Inschrift in Lichtdruck, eine Transscription in sabäischen und hebräischen Lettern und einige erklärende Bemerkungen. Herr Prof. Golenischeff hatte die Güte mir ein Exemplar seiner Schrift zuzuschicken, welche ich am 14. d. M. erhalten habe, wofür ich ihm hiermit bestens danke. Die Lesung und die Transscription der Inschrift sind tadellos und bei dem Umstande, dass sich der Herausgeber bis jetzt nicht mit südarabischen Inschriften beschäftigt hat, eine anerkennenswerthe Leistung.

[1] В. Голенищевъ, Египто-савейскій саркофагъ въ Гизэскомъ Музеѣ. Санктпетербургъ . 1893 (отдѣльный оттискъ изъ ,Записокъ восточн. Отдѣл. имп. русск. археолог. общ.‘).

Auch die Personen und Ortsnamen, sowie die Namen der egyptischen Monate und der egyptischen Gottheit, wie nicht minder der Sinn einiger Phrasen sind richtig erkannt und bestimmt. Im Anschluss an die Arbeit des Herrn Golenischeff versuche ich nun einige bisher nicht bestimmte Wörter und Phrasen zu erklären und den Sinn der Inschrift zu ermitteln.

Die Inschrift lautet in sabäischen Typen also:

[𐩹𐩬 | 𐩡𐩣𐩬𐩬 | 𐩥]𐩬𐩰𐩤𐩬 | 𐩫𐩸𐩺𐩵𐩱𐩡 | 𐩨𐩬 | 𐩸𐩺𐩵 | 𐩹𐩼𐩺𐩧𐩬 | 𐩹𐩥𐩨 | 1.
𐩹𐩪𐩲𐩧𐩨 | 𐩱𐩣𐩧𐩧𐩬 | 𐩥𐩤𐩡𐩺𐩣𐩩𐩬 | 𐩫𐩱𐩨𐩺𐩩𐩩 | 𐩱𐩡𐩱𐩡𐩩 | 𐩣𐩮𐩧 | 𐩨𐩺𐩥𐩣𐩠𐩺 |
𐩩𐩡𐩣𐩺𐩻 | 𐩨𐩬 | 𐩩𐩡𐩣𐩺𐩻 |

. . . . 𐩥𐩣 | 𐩥𐩺𐩰𐩤𐩧 | 𐩸𐩺𐩵𐩱𐩡 | 𐩨𐩥𐩧𐩭𐩠 | 𐩢𐩩𐩢𐩧 | 𐩥𐩺𐩰𐩬𐩬𐩥 | 𐩫𐩣 | 𐩨𐩬 | 2.
𐩫𐩡 | 𐩱𐩨𐩺𐩩𐩩𐩠 | 𐩱𐩡𐩱𐩡𐩩 | 𐩣𐩮𐩧 | 𐩩𐩣𐩭𐩠𐩪𐩣 | 𐩫𐩦𐩥 | 𐩨𐩥𐩮 | 𐩫𐩮𐩺𐩠𐩣 |
𐩥𐩺𐩪𐩲𐩡𐩺𐩬𐩣 |

𐩪𐩱𐩠𐩣 | 𐩲𐩵 | 𐩣𐩬 | 𐩨𐩺𐩩 | 𐩱𐩡𐩠𐩬 | 𐩱𐩻𐩧𐩢𐩰 | 𐩨𐩥𐩧𐩭𐩠 | 𐩫𐩺𐩢𐩫 | 𐩭𐩧𐩰 | 3.
𐩻𐩬𐩺 | 𐩥𐩲𐩦𐩧𐩺 | 𐩡𐩩𐩡𐩣𐩺𐩻 | 𐩣𐩡𐩫𐩬 | 𐩥𐩧𐩻𐩵 | 𐩸𐩺𐩵𐩱𐩡 | 𐩡𐩣𐩬𐩣 | 𐩥𐩬𐩰𐩤𐩣 |
𐩱𐩻𐩧𐩢𐩰 | 𐩥𐩱𐩡𐩱𐩡𐩩 | 𐩲𐩣𐩣 | 𐩨𐩣𐩢𐩧𐩣𐩣

Umschrift in hebräischen Buchstaben.

[ד̄ן | למנן | ו]נפקן | כזידאל | בן | זיד | ד̄ט̄ירן | ד̄וכ̇ | ד̄סערב | אמררן | וקלימתן 1.
כאביתת | אלאלת | מצר | ביומהי | תלמית̄ | בן | תלמית̄ |

. . . . ום | ויפקר | זידאל | בורח̄ה | חתחר | ויפננו | כ̇ם | בן | כל | אביתתה 2.
אלאלת | מצר | תמח̄הסם | כשו | בוץ | כציהם | ויסעלינם |

סאהם | עד | מן | בית | אלהן | את̄רחף | בורח̄ה | כיחך | ח̄רף | ת̄ני | ועשרי | 3.
לתלמית̄ | מלכן | ורת̄ד | זידאל | למנם | ונפקם | את̄רחף | ואלאלת | עמם |
במחרמם

Uebersetzung:

1. [Dies ist die Ruhestätte und] der Sarkophag des Zaid'il, Sohn des Zaid von Ẓairân von Wak (?), welcher lieferte (oder: spendete) Myrrhe und Zimmt für die Tempel der Götter von Egypten in den Tagen des Ptolemäus, Sohnes des Ptolemäus,

2. . . . . . . Und es starb Zaid'il im Monate Hathor und sie schickten ihm aus allen Tempeln der Götter von Egypten ihre Darreichungen (oder: Binden), Gewänder (Hüllen) aus Byssos für sein צי und man brachte ihn,

3. sein מא bis zum מן des Tempels des Gottes Osīr-Apis (Serapis) im Monate Chojak des Jahres zwei und zwanzig des Königs Ptolemäus. Und es stellte Zaidil seine Ruhestätte und seinen Sarkophag in den Schutz des Osīr-Apis und der Götter mit ihm in seinem Heiligthume.

Commentar.

Zunächst sei hier die Thatsache constatirt, dass die Inschrift nicht von einem Sabäer, sondern von einem Minäer herrührt, denn der Dialect, in welcher sie abgefasst ist, ist minäisch, wie dies im Commentar nachgewiesen werden wird. Es ist ferner höchst wahrscheinlich, dass mit dem Deckel des Sarkophages eine Beischrift in Hieroglyphen verloren gegangen ist.

Z. 1. Anfang fehlen etwa zwei Worte und das Wort נפקן ist dunkel und wird weiter unten besprochen werden.

Zu ויראל | בן | ויד | ד̄ט̄ירן hat schon GOLENISCHEFF auf meine *Epigraphische Denkmäler aus Arabien* hingewiesen, wo beide Namen und der Ortsname, allerdings nicht in Einer Inschrift, vorkommen.

Der Name ויראל findet sich *Epigr. Denkm.* XLI: ויראל | ד̄בֿתא, er findet sich ferner HAL. 178 und 535, an letzterer Stelle neben ויד, also durchwegs in minäischen Inschriften. Der im Nordarabischen häufige Name زَيْد steht *Epigr. Denkm.* XXII, 2 ויד | ד̄עזוי und XXXV a ויד | ד̄נארת und kommt auch sonst meistens in minäischen Texten vor. Endlich ist ט̄ירן, *Epigr. Denkm.* LI הית | ד̄ט̄ירן nachgewiesen. Durch diese Thatsache ist eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Sarkophag-Inschrift und den Inschriften von el-Öla constatirt, die ja bekanntlich von einer minäischen Colonie im Norden herrühren.

Die Lesung ∏ΦⲎ ist nicht sicher. Oberhalb des ∏ links scheint das Holz beschädigt zu sein, so dass man auch ᖋΦⲎ lesen kann, aber weder ein Ort وبّ noch وكّ ist mir sonst bekannt, letzterer könnte allerdings unter dem Einfluss der egyptischen Aussprache für وَجّ stehen, was im Arabischen als nom. loci erscheint.[1]

[1] Der alte Name von al-Ṭâïf ist وَجّ und der Name des vortrefflichen Hafens von Nord-Higâz, gerade in derselben nördl. Breite wie el-Öla, ist *Wedj* (وَجّ).

Die drei folgenden Worte glaube ich mit ziemlicher Sicherheit bestimmen zu können. Zunächst erkenne ich in אמררן einen Plur. von מרם (= مُرّ plur. أمرار) ‚Myrrhe', womit zum ersten Male das im Hebräischen, Arabischen und Griechischen bekannte Wort in einem südarabischen Texte nachgewiesen wird. Der Plural scheint verschiedene Arten von Myrrhe auszudrücken.

Das Wort וקלימתן halte ich für einen Plural von קלמ[ן], was mit hebr. קנמון, aram. קונמא, syr. ܩܘܢܡܐ, griech. κίνναμον zusammenzustellen ist. In der That finden sich beide Wörter auch in der Bibel vereint erwähnt: מר דרור . . . וקנמן בשם (Exod. 30, 23); מר אהלים וקנמון (Prov. 7, 17) und קנה וקנמון . . . . מר ואהלות (Cant. 4, 14). Nicht minder werden in zwei Stellen des Talmud, wo von der Zusammensetzung der Räucherwerke die Rede ist (Ker. 6[a] und Jer. Joma iv, 41[a]), מר und קנמון aufgezählt.

דסערב ist Causativ von ערב (vermittelst ס gebildet, wie sonst im Minäischen). Auch סעלי Z. 2 zeigt ס im Causativ. Die Wurzel ערב kommt in den minäischen Inschriften neben דבח ‚Opfer darbringen' und synonym mit והב ‚geben, stiften, spenden' wiederholt vor. Die Stellen sind bei Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler* S. 78 angeführt. Beide Verba והב und ערב (wohl II. Form) finden sich in der öfters wiederkehrenden Phrase והב | מתעית | ודם oder ערב | מתעית | ודם ‚er spendete Räucherwerk dem Gotte Wadd'. Ich halte dafür, dass ערב (غرب) eigentlich ‚eintreten' heisst, wie assyr. *êrêbu*, daher von der Sonne ‚eingehen, untergehen', مغرب (sab. ⊓)○⊓) ‚Westen'. Das Wort bedeutet daher im Causativ ‚einführen, importiren'. Ezechiel in seiner Schilderung des Untergangs von Tyrus (Cap. 27) gebraucht מערב für ‚Import' und im Gegensatz dazu עזבון für ‚Export'. Ob nun סערב an unserer Stelle ‚spenden' heisst oder einfach ‚importiren', d. h. ob hier gesagt wird, dass Zaid'il für die Tempel die Räucherspecereien gespendet oder überhaupt als Händler für Cultzwecke geliefert hat, das lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden, ich halte aber das letztere für wahrscheinlicher, weil bei einer Spende kaum alle Tempel betheilt worden wären, während ein Grosslieferant wohl alle Tempel mit Cultgegenständen versehen konnte.

Der Schluss der Zeile ist von GOLENISCHEFF richtig übersetzt worden, und ich will nur einiges die Form und den Inhalt Betreffende hinzufügen. Das Wort בית für ‚Haus‘ oder ‚Tempel‘ kommt in den südarabischen Inschriften sehr häufig vor, der Plur. אבית (= أبيات oder أَبْيُوت* für بُيُوت) findet sich HAL. 365, 2 כל | אביתן und 520, 16 | בני | בית̄ל אביתסם ‚er baute in Jatil ihre Tempel‘, davon wurde ein Plural des Plurals אביתת | אהל | ית̄רן (HAL. 462, 4) gebildet (= أَبْيُوتات* für بُيُوتات). Ich lese aber deshalb أبيوت und أَبْيُوتات, weil der Plural des Plurals von أبيات im Nordar. أَبَابِيت lautet. Ein solcher Plural des Plurals liegt auch in dieser Inschrift zweimal vor, nur dass in Zeile 2 noch in minäischer Weise das ה des Stat. constr. angefügt worden ist.

אלאלת, Plural von אלה, ist wieder eine minäische Form. Im Sabäischen ist ein innerer Plural von אלה nicht nachgewiesen, und in einer Inschrift aus Hadramaut (Os. 29) kommt אלהי | ואלהתי, also ein äusserer Plural vor. Das Wort אלאלת wiederholt sich Z. 2 und Z. 3.

מצר ‚Egypten‘ kommt hier nicht zum ersten Male in einer minäischen Inschrift vor, denn auch auf HAL. 535, welche aus vier sehr langen Zeilen auf der Umfassungsmauer von Berâḳisch (112) besteht, findet sich, wie Dr. ED. GLASER zuerst ausgesprochen,[1] das Wort מצר. In jener Inschrift weihen Amṣadiq und Sa'd, die beiden Häuptlinge von צר und אאשר und der Uferlände des Flusses (כברי | עבר | נהרן), den Göttern von Ma'in viele Baulichkeiten für verschiedene Rettungen, unter Anderem, weil die Götter sie und ihren Besitz gerettet ‚aus der Mitte von Egypten‘ (בן | וסט | מצר), während des Krieges, der stattfand zwischen מד̄י und מצר. Zu beachten ist noch in jener Inschrift die Schlussformel: ‚Und es stellten Amṣadiq und Sa'd und die Ma'in von Miṣr (worunter mit Prof. HOMMEL die nördliche minäische Colonie zu verstehen ist[2]) ihre Stiftungen und Inschriften in den Schutz der Götter von Ma'in und Jatil etc.‘

ביומהי ‚in den Tagen‘ (mit ה vor dem י des Plurals). Vgl. | ביומה ית̄עאל | רים | ובנם | תבעכרב | מלכי | מען (HAL. 485, 9—10) und | ביומ[ה] מראסם | Hal. 504, 10—11, was gleich ביומהי, aber auch ביום gedeutet werden

[1] *Skizze Arabiens* I, S. 58 ff.

[2] Vgl. GLASER, *Skizze* II, 451.

kann. Daneben kommt יומי | ארצם ‚die Tage der Erde' (Hal. 199, 14) und יומי | ארצם | וסמהם | ‚in den Tagen der Erde und des Himmels' (Hal. 257, 7) vor, durchwegs in minäischen Inschriften.

תלמית Auf die Schreibung mit תֿ (ث) für ם (wie bei Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie Orientale* p. 81 פתלמים) hat schon der Herausgeber hingewiesen. In jüdischen Quellen wird der Name des Ptolemäus Lagi תַּלְמַי geschrieben (Tractat Soferîm, Abschnitt 7).

Z. 2. Anfang fehlen etwa vier Buchstaben.[1] Das erste lesbare Wort ויפקר übersetze ich vermuthungsweise ‚und es starb'. In den südarabischen Inschriften ist die Wurzel bis jetzt nicht nachgewiesen. Im Nordarabischen bedeutet فقر ‚arm, elend, krank sein', in unserer Inschrift passt aber nur die Bedeutung ‚sterben'.

In חתחר hat schon Golenischeff den koptischen Monatsnamen ϩⲁⲑⲱⲣ, ⲁⲑⲱⲣ, Ἀθύρ erkannt.

ויפננו ‚und man schickte' oder ‚und sie schickte' stelle ich mit äth. ፈነወ: ‚schicken' zusammen. Im Südarabischen kommt wohl פנות vor, aber das Verbum פנו ist bis jetzt nicht nachgewiesen, nur Hal. 385, 5 (es-Soud) findet sich סאר | ארצם | יפננו | ען, aber in dunklem Zusammenhange. Zu beachten sind die Imperfecta ויפקר, ויפננו und ויסעלנם mit dem Waw conversivum in perfectischer Bedeutung.

Das folgende Wörtchen liest Golenischeff ⊓ሰ, was keinen Sinn gibt. Da mir das [illegible] oberhalb des ⊓ verletzt zu sein scheint, so lese ich ሐሰ ‚ihm' mit dem minäischen Suffix ם, das sich ja auch weiter unten wiederholt findet.

תמחֿהסם ist ein äusserst schwieriges Wort, dessen Erklärung ich aber dennoch gefunden zu haben glaube. Zunächst muss das Suffix הסם (minäisch für sab. המו) abgetrennt werden, es bleibt also תמחֿ und dies halte ich gleich תמנחֿ (mit Elision und Assimilation des *n*), welches wieder mit תמנחא in der Inschrift von Carpentras zusammengestellt werden muss (*Corp. Ins. Sem.* ii, 141):

[1] Herr Prof. J. Krall vermuthet, dass hier der gewöhnliche Zusatz zu den Namen der egyptischen Könige ☥ 𓇳𓆓 ‚ewiglich lebend' griech. αἰωνόβιος gestanden hat. Wenn dies richtig ist, könnte man ሐΦ[የΨ] ‚sein Leben' ergänzen. Ein Wort für ‚ewig' ist im Sabäischen nicht nachweisbar.

בריכה תבא ברת תחפי תמנחא זי אוסרי אלהא

,Benedicta sit Taba, filia Tahapi perfecta in Osiride deo.'

Dieses תמנחא wird schon von dem Herausgeber des *Corpus* als ein Adj. fem. von [hierogl.] *menḫ* ,vollkommen' erkannt, ein Wort, welches vom Gotte Osiris und von den Todten, welche in Osiris aufgenommen worden sind, gebraucht wird. Auch das Masc. dieses Adjectivs findet sich auf einer egyptisch-aramäischen Inschrift (*Corp. Ins. Sem.* II, 142):

ענחחפי בר תחבם מנחה זי אוסרי אלהא

,Anḫḥapi filius Taḥabis perfectus in Osiride deo.'

Das Wort תמח scheint aber in unserem Texte den Sinn ,Darreichung, Weihung' zu haben.[1]

כשו|בוץ übersetze ich ,Gewandung (Binden) aus Byssos', indem ich zu ersterem hebr.-aram. כסה, arab. كسا ,bedecken, bekleiden', assyr. ***kusîtu*** ,Hülle' vergleiche. Das Zeichen [Zeichen] würde also in diesem Falle ein ursem. ס wiedergeben, was jetzt HOMMEL und MORDTMANN für dieses Zeichen überhaupt annehmen, ohne auf Fälle zu achten, die dieser These widersprechen. In בוץ erkennt man ohne Weiteres hebr. בוץ syr. ܒܘܨܐ Βυσσος.[2]

כצידהם ,seinem צי' ist dunkel. Hebräisch bedeutet צִי ,Schiff'. Ist es gewagt hier an die Todtenbarke zu denken? Oder soll arab. صيّا ,waschen' verglichen und כצידהם ,für seine Waschung' übersetzt werden?

---

[1] Mein verehrter College Prof. LEO REINISCH theilt mir hierüber Folgendes mit: ,Das Wort [hierogl.] *menχ* mit der Schleife determinirt kommt häufig vor als ,Gewebe, Kleid', auch als ,Binde'. Das in Ihrem Texte dem Worte מנח (מֿח) vorangehende ת ist aber gewiss nicht Artikel, obwohl das Wort *menχ* in der Bedeutung ,Gewand' gen. fem. ist, sondern ist zu beziehen auf die so häufig vorkommende Phrase [hierogl.] *ta-menχ-t* ,Darreichen ein Gewand' oder ,Darreichung eines Gewandes'. Solche Darreichungen fanden nun häufig statt an Verstorbene oder nach egyptischer Ausdrucksweise ,an Osiris N. N.' d. i. an den zum Osiris gewordenen N. N.'

[2] Dazu bemerkt Prof. REINISCH: ,Das Wort für Byssos (Leinwandgewebe) lautet im Egyptischen [hierogl.] *suten,* vollständiger [hierogl.] *šen-suten* ,Kleid des Königs', kopt. ϣєнс [= hebr. שֵׁשׁ]. בוץ mag vielleicht im hebräischen Texte Baumwolle bedeuten, aber der altegyptische Byssos war, nach Untersuchung des Professors Dr. FRANZ UNGER, Leinwand. Zu כשו vgl. [hierogl.] ,umhüllen' kopt. κєc, κoc.'

ויסעלינם ‚und man brachte ihn hinauf' Causativ von עלי (mit ם in minäischer Weise).

Z. 3. Das erste Wort סאהם ‚sein סא' weiss ich nicht zu erklären, ich vermuthe, dass damit der Todte bezeichnet ist, in dem folgenden מן, das ich unter Vergleichung des arab. مَنّ ‚Gnade' übersetzen möchte, steckt vielleicht ein egyptisches Wort.[1]

אתרחף hat bereits Golenischeff als Osīr-Apis (Serapis) erkannt, und damit אוסריחפי (*Corp. Ins. Sem.* ii, 123) verglichen, eine Inschrift, die nach Annahme des Herausgebers des *Corpus* aus schriftgeschichtlichen Gründen aus dem Ende des fünften Jahrhunderts vor Christi stammen soll.

Ebenso hat Golenischeff כיחך mit kopt. ⲭⲟⲓⲁϩⲕ, ⲭⲟⲓⲁⲕ verglichen und auf die Schreibung כיחך im *Corp. Ins. Sem.* ii, 146, Col. 4 Z. 6 verwiesen.

Mit ורתר beginnt die in den südarabischen Inschriften übliche Schlussformel, womit die Stiftungen und Inschriften in den Schutz der Gottheit gestellt werden. Hier stellt er nun sein למן und נפק in den Schutz des Osīr-Apis und der Götter, die mit ihm im Tempel sind. Golenischeff übersetzt ‚und die Götter mit ihm', indem er עם als Präposition ‚mit' fasst, während ich zunächst an עם ‚Volk' dachte. Beide Bedeutungen lassen sich aus den minäischen Inschriften belegen. Ich halte aber die Uebersetzung ‚mit' desswegen für besser, weil, wie schon Golenischeff bemerkt hat, in den egyptischen Texten nach der Hauptgottheit die Götter, die mit ihr verbunden sind, erwähnt werden, griech. καὶ οἱ σύνναοι θεοί.

Es bleibt nun nur noch übrig die beiden Worte zu bestimmen, welche das in den Schutz der Götter Gestellte bezeichnen. Nach

[1] Herr Prof. Krall macht mich auf folgende Stelle (Pap. Harris i, 50/2) aufmerksam: ‚Die *Mnh* aus Byssos und Leinwand', welche meine Lesung und Deutung sehr zu bestätigen scheint. Zu סא ‚Leichnam' erinnert derselbe an egypt. חאת(ת), wo das namentlich in späteren Zeiten mit (ש) wechselt. Der Uebergang von ש in ס im Südarabischen ist weiter nicht auffällig. Endlich vermuthet derselbe in מן das egypt. *mnie* ‚Hafen, Landungsplatz', da der Tempel in al-Fayûm lag. Mit סא ist vielleicht auch nach einer Vermuthung des Herrn Prof. Reinisch, egypt. *sa* ‚Person, Leib' zu vergleichen.

vielerlei Vermuthungen, die sich in einer ganz anderen Richtung bewegten, glaubte ich diese Worte übersetzen zu sollen ‚sein Eingehen und sein Ausgehen‘, was im Hebräischen etwa durch ה' ישמר צאתך ובואך ‚Gott wird hüten dein Ausgehen und Eingehen‘ (Ps. 121, 8) ausgedrückt werden würde. Hier könnte es sich auf den Eintritt in das Jenseits beziehen. Zur Etymologie der Wörter wäre noch zu bemerken, dass נפק ‚ausgehen‘ bedeutet, wie im Arabischen (أنفق) und aram. נְפַק und למן von der Wurzel למם (= arab. لَمَّ) ‚einkehren‘ abgeleitet werden könnte. Das *n* würde den Infinitiv ausdrücken und dazu würde נפקן zu Anfang der ersten Zeile stimmen. In der That handelt das 12. und 13. Capitel des Todtenbuches vom ‚Eingehen und Ausgehen‘ (in der Unterwelt). Ich halte es aber jetzt für das Einfachste, in למן und נפק ‚Ruhestätte und Sarkophag‘ zu erkennen und danach auch den Anfang der ersten Zeile zu ergänzen, woran ich gleich bei der ersten Prüfung der Inschrift dachte, es aber aus Mangel einer entsprechenden Etymologie wieder verworfen hatte. Eine annehmbare Etymologie bin ich freilich auch jetzt nicht zu geben im Stande.

Was die Datirung der Inschrift betrifft, so können wir nur sagen, dass sie unter einem der acht ersten Ptolemäer geschrieben sein muss, von denen jeder — mit Ausnahme des ersten, der im 20. Regierungsjahre einen Mitregenten angenommen hat, und des vierten — mehr als 22 Jahre regiert hat. Das Datum der Inschrift ist daher entweder 264/3 (Philadelphus), 226/5 (Euergetes), 184/3 (Epiphanes), 160/159 (Philometor), 96/5 (Soter) oder endlich (Dionysos) 60/59 vor Christi.

Von ganz besonderer Wichtigkeit ist die Thatsache, dass die Inschrift im minäischen Dialect abgefasst ist und zwar hängt, wie wir im Commentar gesehen haben, die Sprache der Inschrift in ihren Formeln und Phrasen eng mit der Sprache der minäischen Inschriften von el-Öla und des Heimatslandes zusammen. Herr Glaser, dem Herr Prof. Hommel beipflichtet, setzt die oben angeführte Inschrift Hal. 535 in die Hyksoszeit, und beide nehmen an, dass die Minäer von den Sabäern schon um 1000 vor Christi oder etwas später vernichtet worden sind. Nun scheint Zaid'il, dessen Sarkophag wir jetzt besitzen, gegen

diese mit so viel Eclat in die Welt gesetzte Hypothese zu protestiren und ich fürchte fast, dass dieser Sarkophag der Sarg jener Hypothese werden wird — leider fehlt der Deckel.

Zum Schlusse möchte ich mir noch eine Frage erlauben: Die Inschrift des Mannes aus Arabien, der Myrrhe für die Tempel der Götter Egyptens liefert und dessen Leiche in dem Tempel des Osir-Hapi bestattet wird — erinnert sie nicht an die von Herodot (ɪɪ, 73) erzählte Sage vom Phönix, der aus Arabien nach Egypten kommt, die Leiche seines Vaters in einem Ei aus Myrrhe mitbringt und im Tempel des Helios bestattet?

Wien, 20. December 1893.

Palmyrenica aus dem British Museum II.

(Mit einer Tafel.)

Von

D. H. Müller.

Der Güte des Herrn Dr. E. A. Wallis Budge verdanke ich die Abklatsche von einigen palmyrenischen Inschriften, welche in jüngster Zeit vom British Museum erworben worden sind. Den Abklatschen hat Dr. Budge eine kurze Beschreibung der Steine angefügt, die ich durch Anführungszeichen als sein Eigenthum kennzeichne.

1.

‚Eine rechteckige Kalksteinstele, 1 Fuss $6^1/_2$ Zoll hoch und $12^1/_2$ Zoll breit. In einem viereckigen Feld in Relief die Gestalt eines bärtigen Kriegers, in der rechten Hand Speer mit Fähnchen haltend, in der linken einen Schild tragend. Sein Gewand ist an der rechten Schulter von einer Metallspange zusammengehalten. An seiner Taille hängt ein in der Scheide steckendes Schwert. Oberhalb der linken Schulter befindet sich ein Scorpion.‘

בירח איר שנת IV333⌐IIII מצבא
דנה נצב עתנתן בר זבדעתה תשפר//
לשדרפא אלהא טבא די יהא
גיר בה הו ובני ביתה כלהן

Im Monate Ijjar des Jahres CCCLXVI hat dieses
Standbild errichtet ʿAtenatan Sohn des Zabdʿatê zum Wohlgefallen (?)
dem Schadrapa, dem guten Gotte, damit er sei
schutzbefohlen bei ihm, er und die Söhne seines Hauses, sie alle.

Das Jahr 366 der Seleucidenära ist gleich 55 n. Chr. Datirte Inschriften aus dieser frühen Zeit sind recht selten. So stammt z. B. Vogüé 32 aus dem Jahre 367, Vogüé 33 aus dem Jahre 351 und Vogüé 30 sogar aus dem Jahre 304, die meisten datirten Inschriften jedoch tragen viel jüngere Datirungen.

Dieser Stein hat auch aus anderen Gründen einen ganz besonderen Werth. Wir kennen palmyrenische Grabdenkmäler, es sind auch Ehrendenkmäler von grossen Kaufherren und berühmten Bürgern erhalten; hier liegt zum ersten Male eine מצבא vor. Das Wort und der Begriff sind im Palmyrenischen neu. Wir kennen es aus den biblischen Schriften, wo das Wort מצבה in erster Reihe das Standbild eines Gottes oder Götzen bezeichnet. So ist beispielsweise 2 Kön. 3, 2 und 10, 26. 27, von der מצבת הבעל ‚der Bildsäule des Ba'al' die Rede. Auch an vielen anderen Stellen werden die מצבות neben den Altären und den אשרים erwähnt. Im Phönikischen kommt das Wort מנצבת nur in der Bedeutung ‚Grabstein' vor (*Corp. Ins. Sem.* 159). Dagegen kennt das Minäische ein מצב | עתתר für מנצב ‚ein Standbild des (Gottes) 'Aṯtar' (Hal. 208, 3—4). Wahrscheinlich liegt uns eine solche Standsäule auch in der nabatäischen Inschrift aus Ṣalkhad (*Corp. Insc. Sem.* II. 182) vor:

דנה ביתא די בנה רוחו בר מלכו בר אכלבו בר רוחו לאלת אלההתהם
די בצלחד ודי נצב רוחו בר קציו עם רוחו דנה די עלא וכו׳

Unsere Inschrift zeigt wie ein solches Götterbild ausgesehen hat.

Z. 2. נצב ist wohl *peal* (nicht *pael*) wie in den Targumîm נְצַב und נְצֵב und im Syrischen.

Zu עתנתן vgl. עתנתן בר כהילו Vogüé 30 (S. 37).
עתנתן בר בולחא Simonsen A, 5 (S. 12).
עתנתן [בו]לחא „ C, 2 (S. 15).
עתנתן בר מלכו „ C, 16 (S. 24).
עתנתן נורי „ C, 19 (S. 25).

Die Lesung תשפר ist nicht ganz sicher, aber doch sehr wahrscheinlich; es wäre dann eine تَفْعَل-Bildung von שְׁפַר, die allerdings im Aramäischen von gesunden Verben sonst nicht nachweisbar ist. Möglicherweise ist תשפר Beiname des זבדעתה.

Z. 3. Der seltsame Gottesname kann שררפא oder שדרפא gelesen werden; die gewiss richtige Zusammenstellung mit dem Gotte Σατραπης verdanke ich Herrn Prof. NÖLDEKE. Ueber diesen Gott hat CLERMONT-GANNEAU im *Journal asiatique* VII, 10 S. 157 ff. ausführlich gehandelt. Er kommt vor auf einer griechischen Inschrift von Ma'ad (in der Nähe von Byblos), die also lautet:

Ἔτους κγ̄ νίκης Καίσαρος Σεβαστοῦ Ἀκτικῆς
Θαμὸς Ἀβδουσίου ἀνέθηκεν Σατράπῃ θεῷ
ἐκ τῶν ἰδιῶν ·

Das 23. Jahr vom Siege des Augustus bei Actium ist gleich 8 n. Chr.

CLERMONT-GANNEAU führt auch eine Stelle aus Pausanias an, worin dieser erzählt, dass in Elis im Peloponnes auf einem der besuchtesten Plätze eine Statue aus Erz sich befindet, welche einen Menschen in natürlicher Grösse darstelle, bartlos, die Beine gekreuzt, mit beiden Händen sich auf eine Lanze stützend. Pausanias fügt hinzu: Man glaubte, es sei Poseidon, in Wirklichkeit aber ist der Name der Gottheit Satrapes.

Obgleich nun die Abbildung auf unserem Steine theilweise von der Beschreibung Pausanias' abweicht, so scheint dennoch ein Bild dieses seltsamen Gottes hier vorzuliegen.

אלהא טבא findet sich noch VOGÜÉ 91 לבריך שמה לעלמא אלהוא טובא und VOGÜÉ 108 לשמש אלהא טבא ‚der Sonne, der guten Gottheit'.

Das Imperfectum von הוא kommt im Tarif vom Palmyra sehr oft vor und lautet יהוא, nur an einer Stelle (Tar. II, 3, 8) lautet die Form יהא wie hier. Andere Formen von diesem Verbum im Palm. sind: הוא ‚er war' (VOGÜÉ 15, 2. 3. 5; 16, 2; Tar. I, 6 etc.); הות ‚sie war' (Tar. I, 3); הוו ‚sie waren' (Tar. I, 5. 7, II, 2, 46; 3, 14. 45); תהוא ‚sie wird sein' (II, 2, 44; 3, 32); תהוה (II, 3, 28); יהון ‚sie werden sein' (II, 3, 24); יהן (II, 2, 7; 3, 19. 49); הויא ‚seiend' (II, 3, 35); למהוא ‚zu sein' (II, 2, 27).

Z. 4. גיר stelle ich mit hebr. גור ‚wohnen, weilen' zusammen. Der Stifter des Standbildes erklärt sich und seine Nachkommen als ‚Gastfreunde, Schutzbefohlene' des Gottes. Dass es solche גֵּרִים gegeben habe, wissen wir aus dem Phönikischen, wo in einer Inschrift

aus Cypern (*Corp. Ins. Sem.* I, 86, 15) unter den verschiedenen Personen, welche bei einem Tempel beschäftigt waren, auch נרם aufgezählt werden. Daher die Eigennamen נראשמן, נר מלקרת, נרעשתרת und נר הכל (= נֵר הֵיכָל), arab. جار الله. (Vgl. Ps. 5, 5; 15, 1 und 61, 5). Zur Schlussphrase vergleiche ובני ביתה כלה (Vogüé 87, 4) und ובניה ביתה כלהן (Vogüé 92, 3). Die Schreibung כלהן noch Vogüé 93, 6, dagegen כלהון (Vogüé 8, 2. 10, 2. 12, 3. Tar. II, 2, 18).

2.

,Büste eines bärtigen Mannes. Links das Relief einer kleinen einen gehörnten Helm tragenden Figur. Länge 1 Fuss 5 Zoll, Breite 1 Fuss 4 Zoll.'

Diese Inschrift ist weder im Palmyrenischen, noch auch in einem mir bekannten Alphabet abgefasst. Aehnliche Zeichen findet man jedoch bei Simonsen, *Sculptures et Inscription de Palmyra* A, 3 (Nr. 23), F, 1 (Nr. 44) und *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft* XXVII, p. 134, Nr. 3.

3.

,Reg. Nr. 91—1—13, 4. Kalksteinbüste eines Mannes, der einen Palmzweig in der linken Hand hält. Länge 1 Fuss 5¾ Zoll, Breite 1 Fuss 1 Zoll.'

צלם	Bild
אתעקב	des Eth'eḳeb
בר אביע	Sohn des Abja'.
חבל	Wehe!

Bei אתעקב denkt man zunächst an עתעקב (Vogüé 32, 2. 66, 2 Simonsen C, 15 etc.) und עתיעקב (Simonsen C, 22), aber der Wechsel von ע und א ist nicht sehr wahrscheinlich. Man darf daher vielleicht אתעקב als *Ethpe'el*-Form ansehen. Solche Bildungen liegen in dem häufig vorkommenden Eigennamen אתפני und in אצתלי (Vogüé 3, 1) vor.

Auch der Name אביע ist neu, ich stelle ihn vermuthungsweise mit arab. أُبَيْض zusammen (*Hamâsa* 230, 12), womit auch אביץ (?) bei Euting, *Nabatäische Inschriften* 6, 2 zu vergleichen ist. *Af'al*-Formen

kommen noch vor in אראש = أَرْأَسُ (Euting, *Epigr. Misc.* 13. 15. 19) und ארצו (*ZDMG.* xxxv, 745).

4.

,Kalksteinfigur eines Knaben, der in seiner linken Hand eine Weintraube, in der rechten Hand, welche an die Brust gelehnt ist, einen Vogel hält. Länge 1 Fuss $3^1/_2$ Zoll, Breite 11 Zoll.'

מ[ע]נו בר	Ma'nu, Sohn
חבולא	des Habûlâ.
חבל	Wehe!

Der Name מענו ist vermuthungsweise ergänzt. Sicher ist nur נו, der Querstrich kann von einem ה oder ע herrühren. Wegen der Nunation muss der Name arabischen Ursprungs sein, so ergibt sich מענו (مَعْن, Μάννος). חבולא kommt noch Simonsen H, 4 (S. 59) vor, hat aber nichts mit בולחא gemein und ist vielmehr von der Radix חבל abzuleiten.

5.

,Reg. Nr. 91—1—13, 3. Kalksteinbüste einer Frau, 1 Fuss $8^1/_2$ Zoll lang, 1 Fuss $4^1/_2$ Zoll breit.'

עתי	'Ate
ברת	Tochter des
אלעא	El'â.
חבל	Wehe!

Die Gottheit עתי kommt in den nom. propria עתנתן, עתעקב, זבדעתה und עתילנא = 'Athe nobis (Sachau, *ZDMG.* xxxv, 742) vor. Als weiblicher Eigenname עתי ברת שלמלת (Vogüé 54).

אלעא, das zum ersten Male hier erscheint, ist wohl mit hebr. צלע, arab. ضِلَع zusammenzustellen.

6.

,Kalksteinbüste eines Mannes, welcher eine hohe Kopffrisur trägt die von einem Lorbeerkranz umgeben ist. Oberhalb der Stirn befindet

sich ein Medaillon mit der Büste einer weiblichen Gestalt in Relief. In der linken Hand hält er eine Schale mit Früchten. Am kleinen Finger der linken Hand trägt er einen Ring. 1 Fuss 11 Zoll hoch; 1 Fuss 8 Zoll breit.‘

[ח]בל	Wehe!
בר ענא	Sohn des ʿAgâ
יעתו	Jaġûtu.

Zu beachten ist יעתו, wofür sonst יעת geschrieben wird. Ich habe schon (*WZKM.* vi, 323) יעת als Beinamen erkannt, die Form יעתו neben יעת zeigt, dass wir ein arabisches Wort haben, nämlich يَغوثُ. Dass auch Imperfectformen auf ו auslauten können, beweist ימלכו (Vogüé 36[a] und 36[b]), dann יעמרו und יוידו bei Nöldeke zu Euting, *Nabatäische Inschriften,* S. 74.

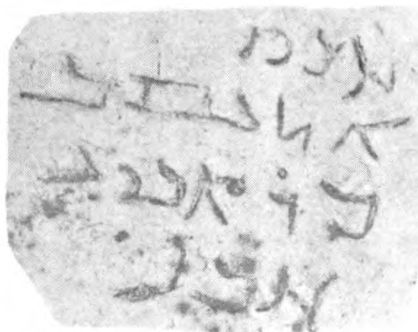
Zu den von mir (*WZKM.* vi, 317 ff.) veröffentlichten ‚Palmyrenica aus dem British Museum‘ haben mir die Herren Professoren Euting und Nöldeke einige vortreffliche Bemerkungen zu Verfügung gestellt, die ich hier mitzutheilen für angemessen halte.

Nr. 1 Z. 3 lesen beide mit Recht שלמת ברת für שלמת ברן, wodurch alle Schwierigkeiten beseitigt sind.

Nr. 3 אמתלת deutet Euting אֲמַת אַלַּת ‚die Magd des Allat‘, worin ich ihm vollkommen beistimme.

Nr. 5 Z. 4 liest Euting für das zweifelhafte בר נרדם unter Hinweis auf Vogüé 15, 127, 128 mit voller Sicherheit בר נשום, eine Lesung, die ich ebenfalls acceptire.

1



3

D. H. MÜLLER, Palmyrenica

Verlag von ALFRED HÖLDER,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in Wien.

4

1

6

2

5

aus dem British Museum. II.

The Roots of the Dhâtupâtha not found in Literature.

By

G. Bühler.

In his Review of Recent Studies in Hindu Grammar, which fills pp. 171—197 of the fourteenth volume of the *American Journal of Philology,* the continuation of an article on Hindu and European Grammar in the fifth volume of the same periodical, Professor Whitney re-opens the discussion of a question, which used to sorely vex the souls of the Sanskritists of the last generation, but has since been dropped in Europe because the progress of Indo-Aryan research has shown very clearly, what the solution of the problem is. Professor Whitney, engrossed with his Vedic studies, does not seem to have noticed the labours of the Prakritists. He informs us on p. 182 that there are in the Dhâtupâṭha a "thousand or twelve hundred false roots", and declares that the fact of their "voices being not less carefully defined by the Dhâtupâṭha than those of the eight or nine hundred genuine ones casts a shade of unreality over the whole subject of voice-conjugation". On the next page he condoles with Geheimrath von Böhtlingk who in his second edition of Pâṇini has given "the whole Dhâtupâṭha in length and breadth, finding nothing else to put into its place", though he ought to have known better. Next he severely blames Dr. Liebich, who "talks of probable interpolations and intimates that he deems them posterior to the great trio of Pâṇini, Kâtyâyana and Patañjali, acknowledging that his (i. e. Professor Whitney's) criticisms may be more or less applicable to their successors." Turning finally to the Sanskritists of the modern

school in general, he throws down the gauntlet to them and winds up with the following peroration: — "This free and easy way of disposing of the subject is quite characteristic of the whole guild of partizans of native grammar. It appears impossible to bring any one of them to stand up and face fairly the question of the Dhâtupâṭha. There are not far from nine hundred real and authenticable roots in Sanskrit. We could believe that the uncritical interpolations of later grammarians might add to this number a dozen, or a score, or fifty, or (to take the extreme) even a hundred or two; but it is the wildest of nonsense (only strong expressions suit the case) to hold that they could swell the number to over two thousand. Such increase is thus far wholly unexplained, perhaps for ever unexplainable, and certainly most unpardonable; and until it is in some way accounted for, the admirers of the Hindu science of grammar ought to talk in very humble tones. If these roots are not the ones recognized by the wondrous three, when and under what circumstances and by whose influence were the additional twelve hundred foisted in, to the abandonment and loss of the old genuine list. The difficulty of explaining this seems not less great than that of supposing the whole two thousand as old as Pâṇini himself; both are hard enough; and in either event the taint of falsity attaches to the Hindu system as we know it and are expected to use it."

Professor Whitney's grievances are therefore (1) against "the guild of the admirers of Hindu grammar" that they will not — to use with Professor Whitney the language of the prize-ring — come up to the scratch and fully discuss his objections to the Dhâtupâṭha, though they do answer his strictures on other and less important points, (2) against the Hindu grammarians that their Dhâtupâṭha contains a very large number of verbs, which are not traceable in the accessible Sanskrit literature and which therefore must be "sham" and "false", i. e., if I understand Professor Whitney rightly, inventions either of Pâṇini or of his successors.

If I venture to offer some remarks on the points, raised by the illustrious *Praeceptor Columbiae,* my object is to suggest a definite

line of enquiry, which, I think, may lead to tangible results, valuable alike for Sanskrit and comparative philology, and to add some practical proposals. In doing so, I must premise that I do not belong to any guild of partizans of the Vyâkaraṇa (if such a one exists). Eighteen years of personal intercourse with the Hindus have taught me at least something about their many excellent qualities and their weaknesses, which are all clearly discernible in their system of grammar. It shows their great acumen and their pedantry, their laboriousness and their practical sense as well as their feebleness in the struggle after an ideal, which is much too high for their strength. I am even ready to believe with the great Mîmâṁsaka Bhaṭṭa, that the Hindu grammarians occasionally resemble "horsemen who forget the existence of their steeds".[1] But, strong language on the part of a European or American authority, however great, is insufficient to persuade me that the Hindu grammarians have invented forms or roots. Such an assertion I could believe only on the evidence of stronger proof than the fact that one or a dozen or even a score of scholars cannot find the forms taught. Until that has been furnished, I prefer to adhere to my own opinions, which in the main coincide with those of Professors WESTERGAARD and BENFEY. I must also express my doubts regarding the desirability of the use of strong language, in this case and in all other scientific discussions, both for personal reasons and out of regard for our special branch of learning.

Professor WHITNEY's first complaint seems to me well-founded. I likewise regret that the specialists in Hindu grammar and particularly the able pupils, whom Professor KIELHORN has trained, hitherto have not turned to the Dhâtupâṭha and have not availed themselves of the plentiful materials which are ready at hand in order to carry on and to supplement the work, begun in so masterly a manner by Professor WESTERGAARD. Since the times of the great Dane the

[1] Tantravârttika, p. 201, ll. 3—4 (Benares edition): — सूत्रवार्त्तिकभाष्येषु दृश्यते चापशब्दनम्। अश्वारूढाः कथं चाश्वान्विस्मरेयुः सचेतनाः ॥ The sermon, in which Kumârila expands this text, is highly edifying, and the best Vaiyâkaraṇas living have admitted to me that the charges made there are not unfair.

critical treatment of Pâṇini's Sûtrapâṭha has been begun, and perfectly trustworthy critical editions of the Vârttikas and of their great Commentary, as well as of the Kâtantra, have been published. The Paribhâshâs, which are the key to the whole system of Hindu grammar, have been so excellently translated and so carefully illustrated by Professor Kielhorn, that even a beginner may understand their application. The Kâśikâ together with its huge Vṛitti, the Padamañjarî of Haradattamiśra, Kaiyaṭa's Pradîpa, a number of Nâgojî's and Bhaṭṭojî's grammatical treatises, Bhartṛihari's Vâkyapadîya, Sâyaṇa-Mâdhava's Dhâtuvṛitti, Śâkaṭâyana's grammar and the Sârasvata have at least been printed, be it in their entirety or in part. And for those, who desire to critically examine these works, there are good old MSS. in the public libraries of India, which the liberality of the Indian Governments makes accessible to all Sanskrit students. Finally, the Grammars of Chandra, Jinendra-Pûjyapâda, Buddhisâgara, Malayagiri and Hemachandra have been recovered in MSS., mostly together with their Aṅgas, as well as Jinendrabuddhi's Kâśikâvṛittinyâsapañjikâ, and an apograph of Sâyaṇa's Dhâtuvṛitti is lying in the library of Elphinstone College Bombay, which has been transcribed from a MS. (at Narguṇḍ), dated within a hundred years of the author's time.[1]

With these materials, which mostly were not accessible to Professor Westergaard or only in indifferent modern MSS., it is possible to settle the following points: —

(1) which portions of our Dhâtupâṭha were certainly known to Pâṇini and the other two Munis;

(2) whether any additions have been made by the later authorities of Pâṇini's school, Vâmana, Jayâditya, Jinendrabuddhi and so forth, and what has been added by each;

(3) what our Dhâtupâṭha, or the list of verbs in the Dhâtuvṛitti, owes to the homonymous treatises of Śarvavarman, Chandragomin and the other authors of independent Śabdânuśâsanas.

[1] See my *Rough List* No. 120. This MS., or its original, will be used for the continuation of the edition of the Dhâtuvṛitti in the Benares Paṇḍit.

Though Professor WESTERGAARD's and Geheimrath VON BÖHTLINGK's works contain a good deal that helps, the task is nevertheless one of considerable magnitude, and it requires a thorough acquaintance with the Hindu system of grammar, as well as with the Hindu ways of thought which differ considerably from those of Europeans. Such an enquiry will solve nearly all the doubts regarding the history of the Dhâtupâṭha and make unnecessary all speculations whether the Munis had a different list, or if their successors "foisted in" new roots or meanings. From the end of the sixth century of our era it is possible to determine with full exactness the meaning of every explanation, given in the Dhâtupâṭha. Bhaṭṭi's version of the Râmâyaṇa, which has been composed between Guptasaṁvat 252 and 330 and probably dates from the reign of Dharasena III of Valabhî about G. S. 310, illustrates most of them, and Halâyudha's Kavirahasya,[1] written during the reign of one of the Kṛishṇarâjas of the Râshṭrakûṭa line, between A. D. 775 and A. D. 973, shows the meaning and conjugation of every root. If further help is wanted, there are considerable fragments of Bhîma's or Bhauma's Râvaṇârjunîya, which Kshemendra,[2] saec. XI, quotes as an instance of a *śâstrakâvya* or *kâvyaśâstra*.

As far as my own, of a necessity desultory and incomplete, studies in Hindu grammar permit me to judge, the result of the whole enquiry will be, that the Dhâtupâṭha of the "wondrous three" did not differ materially from that commented by Sâyaṇa. And it is not doubtful to me that verifications for a certain number of verbs and inflexions will be found in the Bhâshya, and other grammatical works. It seems to me impossible to contemptuously leave aside such sentences as **मातरं प्रमिणीमि अनिचीम्** Vârttika 3 on P. III. 1. 78 (KIELHORN *M. Bh.* II. 61) or **यत्र भूम्यां वृणसे**[3] *ibidem* Vârttika 2,

[1] See Professor Bhâṇḍârkar's *Report* 1883/4 p. 8f. The poem is a Śâstrakâvya in the guise of a Praśasti, addressed directly to the poet's patron, king Kṛishṇa.

[2] Kaśmîr *Report*, p. 62f. and Professor PETERSON, *First Report*, p. 8f.

[3] Professor WHITNEY omits **वृण** in para 731 of his *Grammar*. Professor WESTERGAARD mentions that **वृण** occurs in the Bhâshya.

इदमिदानीं ग्लुञ्चे रूपमग्लुञ्चीत् (*M. Bh.* II. 56), or such specific forms as न्यग्लुचत् । न्यग्लोचीत् । *ibidem*, and अवदिग्ये (*M. Bh.* III. 346).[1] The fact that a preposition is prefixed to the last three forms indicates that Patañjali had in his mind a particular passage or phrase in which they occurred. The four sentences are quotations, as unsuspicious as the famous वरतनु संप्रवदन्ति कुक्कुटाः, पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः and so forth. I must add that, if I were as much racked by doubts regarding the history of the Dhâtupâṭha, as Professor Whitney appears to be, I should not lose a moment, before I began to search or had searched by others every work bearing on the question. Together with his staff of able pupils Professor Whitney no doubt could effect all that is necessary and lay his fellow-students under new obligations by bringing out a work, which would give a clear and comprehensive view of the state of the list of roots before and after the beginning of our era.

Turning to Professor Whitney's grievance against the Hindu grammarians, his assertion that they have inserted "false", "sham", or "fictitious" forms in the list of verbs, which, as is acknowledged at all hands, has an intimate connection with their Śabdânuśâsana, is supported in his present paper by the sole argument that he cannot find the verbs, their inflexions and meanings in the literature accessible to him. In his earlier article (*Am. Journ. Phil.* Vol. v) he refers to Professor Edgren's paper on the Verbal Roots of the Sanskrit Language (*Journ. Am. Or. Soc.,* Vol. xi, p. 1—55). He greatly approves of his pupil's results and appears to wish them to be taken together with his own argument. Professor Edgren's views coincide with those of sundry authorities in comparative philology, while they disagree from those of the most competent Sanskritists of the last generation.

Briefly stated, Professor Edgren's line of argument is as follows: — (1) The Dhâtupâṭha contains a great many more roots

[1] दिग्ये is according to the Kâśikâ the perfect of दीङ् and stands for *दिद्ये. For a dental, followed by *ya*, a guttural is substituted also in *nikyaṁ* instead of *nityam*, Aśoka, Rock Edict xiv (Kâlsî) and there are other instances of the same change in the Indian Vernaculars.

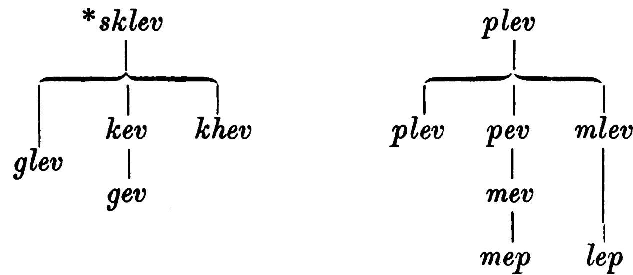
that cannot be found, than such as are traceable in Sanskrit literature, and the same remark holds good with respect to the inflexions and meanings of the roots. And in spite of a "vast" progress in the exploration of Vedic and Sanskrit works, the proportion of the former had remained in 1882 virtually the same as in 1841, when Professor WESTERGAARD expressed the conviction that every form in the Dhâtupâṭha is genuine and would be found some time or other in inaccessible or unexplored works. Professor EDGREN's second proposition is certainly not in accordance with the facts, as will be shown below.

(2) The roots, preserved in the grammars and their Aṅgas alone, are barren and mostly have no offspring, — are not connected with derivative nouns such as the genuine roots have produced in great numbers. Only 150 among them seem to have "a possible connection in sense with surrounding or similar nominal forms". This proposition, too, requires considerable modification.

(3) Most of the roots, not found in Sanskrit literature, are *not* represented in the cognate languages. Professor FICK's *Wörterbuch* shows only 80 roots, solely known through the Dhâtupâṭha, to have belonged to the common stock of the Indo-European speech, and it would seem that in some cases the evidence adduced is too weak. On the other hand, among the verified roots 450 have representatives in Greek or in the Iranian, the Italic, the Teutonic, the Sclavonic and the Celtic languages.

(4) On a closer examination the unverified roots show various peculiarities, which point to an artificial or fictitious origin. First, the majority of them naturally arranges itself into smaller or larger groups of forms of similar sound and identical in meaning "the analogy of form being such as to exclude the principle of growth and decay". The first instance given is the group *kev, khev, gev, glev, pev, plev, mev, mlev, śev, meb, peb, mep, lep* with the meaning 'to honour, to serve' and with absolutely identical inflexion. To Professor EDGREN (p. 15) "it seems, as if, in coining these counterfeits, the guiding principle had been at first to model them in form and sense on some

genuine radical, rightly or wrongly interpreted", and he suggests that the above group "leans on the real root *sev* as its *point d'appui*". To me it would seem that in the case quoted Professor Edgren has made his list unnecessarily long. *Sev* and *śev* differ only in pronunciation, and so do *pev* and *peb*, as well as *mev* and *meb*. To a Hindu the syllables *si* and *śi*, *se* and *śe* are absolutely the same thing, and our Dictionaries are full of words which show sometimes the one and sometimes the other. Again *ba* and *va* likewise are often exchanged. In Northern India (excepting Kaśmîr) and in the East *va* has been lost completely and, as the inscriptions prove, since ancient times. The ten remaining forms, it would seem to me, are clearly variants of two originals, **sklev* and *plev*, and are due to the same principles of change which are regularly operative in the Prakrits and not rarely active in Sanskrit as well as in other Indo-European languages. The pedigree[1] stands thus: —



The form *gev* has been preserved, I think, in the noun *gevayâ* 'the low ones' (Aśoka, Pillar Edict iii), which is best explained as equivalent to *gevakâḥ* 'servitors, slaves'.[2] The same remarks apply to most of Professor Edgren's other groups, which usually consist of

[1] Examples of the assumed changes are to be found in Professor E. Müller's Simplified Pali grammar, and Professor Pischel's edition of Hemachandra's Prakrit grammar, as well as in Sanskrit, where e. g. the same words sometimes show *k* and *g*, like कर्त or गर्त, कुल्फ or गुल्फ, किरिक or गिरिक, संकर or संगर, कुह[र] and गुह[ा], तटाक and तडाग, लकुट and लगुड, and where roots are found ending in *k*, or equivalents thereof, while the corresponding ones in the cognate languages show the media.

[2] I withdraw my former proposal to derive *gevayâ* from *glep dainye*, because the Pali usually preserves a *la* preceded by gutturals and because I find in Pali many cases, where *aka* is represented by *aya*.

one or two old forms with numerous dialectic varieties or such varieties as might be expected in the same dialect, according to the laws of Indo-Aryan phonetics. Some show too an intimate connection with words of common occurrence in Sanskrit or in the Prakrit languages Thus, in the second *gaṇa*, छम्प् गतौ is evidently the parent of the modern Gujarâtî छांपवुं and so forth, and of the Sanskrit छम्पा, छम्प, छम्पन. Again, in his fifth *gaṇa* गज् शब्दार्थे bears the same relation to the common Sanskrit verb गर्ज् as कष् to कर्ष्, जप् to जल्प् and so forth. And गजति is probably the parent of गज 'elephant', literally 'the roarer, the trumpeter'. The important fact that a very large proportion of the roots of the Dhâtupâṭha is Prakritic in form, has apparently not been fully realised by Professor EDGREN, though Professors WEBER, BENFEY and many other Sanskritists have repeatedly called attention to it, both years ago and quite lately.

The second point, which according to Professor EDGREN makes the *introuvable* roots appear artificial, is the fact that so many of them are stated to have the same meaning. To take only the worst case, there are, according to Professor EDGREN, 336 verbs, to which the explanation गतौ is appended, and only 65 can be verified in literary works. The fact, no doubt, looks curious. But it becomes easily intelligible, if one consults the Hindu Śâstras as to the meaning of गति or गमन. The Naiyâyikas and Vaiśeshikas say,[1] कर्म पञ्चविधमुत्क्षेपणमवक्षेपणमाकुञ्चनं प्रसारणं गमनम्, and give as the definition of गमनम्। उत्क्षेपणादिचतुष्टयभिन्नत्वे सति कर्मत्ववत्. They further add, गमनं बहुविधम्। भ्रमणं रेचनं स्यन्दनमूर्ध्वज्वलनं तिर्यग्गमनमिति॥ It is evident that the author or authors of the Dhâtupâṭha hold the same opinion and that they mean to say that the roots, marked गतौ, denote some kind of motion. It is a matter of course that definitions like भाषणे। भासने। शब्दार्थे and हिंसायाम् are likewise intended merely as general indications of the category to which the verbs belong, not as accurate statements of their meanings.

---

[1] I take the following definitions from Mahâmahopâdhyâya Bh. Jhalkîkar's excellent Nyâyakosha (second edition, 1893, Bo. Sansk. Ser. No. XLIX).

The third point, which rouses Professor EDGREN's suspicions, is that the same verbs are used according to the Dhâtupâṭha आदरे अनादरे। गतौ हिंसायाम्। भाषणे भासने or व्यक्तायां वाचि and अव्यक्तायां वाचि. Nevertheless, the Sanskrit dictionaries show that many verbs actually are used with widely divergent meanings, and he might have found without difficulty in English and in other languages a good many instances, exactly analogous to those which have appeared to him so extraordinary in Sanskrit.

The problems, which the Dhâtupâṭha offers, ought to be approached in a very different spirit and can be solved only by a different method. Taking as correct Professor WHITNEY's statement (*Am. Journ. Phil.* vol. v, p. 5 of the reprint) that in all eleven hundred roots are awaiting verification, and likewise Professor EDGREN's assertion that 150 among them are connected with nouns occurring in Sanskrit literature, and that 80 have representatives in the cognate languages, the genuineness of 870 forms has still to be proved. And the number of unverified inflexions and meanings is in all probability at least equally great.

The first question to be put is, of course, if all that can be done has been done in order to account for them, or if there are still materials unused and unexplored. The next consideration is, whether the author or authors of the Dhâtupâṭha may be supposed to have drawn on other materials than those accessible in the present day and if there are circumstances which could explain the apparent barrenness of so many roots as well as the absence of representatives in the cognate languages.

Professor EDGREN is certainly right in maintaining that a great many Sanskrit works, and particularly the more ancient ones, have been explored lexicographically since Professor WESTERGAARD's times. But he is as certainly in error, when he says that the number of verified roots, meanings and inflexions has remained virtually the same. A comparison of the articles on roots in the *Petersburg Dictionaries* and in Professor WHITNEY's *Supplement* with the *Radices* proves that incontestably. Without counting those roots, which occur

in Sanskrit literature, but are not found in the Dhâtupâṭha, Professor WHITNEY has 120 verified roots, for which Professor WESTERGAARD was only able to quote Pâṇini, the Bhaṭṭikâvya and the Nirukta, and the smaller Petersburg Dictionary has about a score more. Each Saṁhitâ of the Vedas, the Kâṭhaka, the Maitrâyaṇîya, the Taittirîya and that of the Śaunaka Atharvavedîs has furnished its contribution. The same remark applies to the Brâhmaṇas, the Upanishads and the Vedâṅgas, among the Sûtras especially to the huge Kalpa of the Âpastambîyas. And it must be noted that, with the exception of the Ṛik and Atharva Saṁhitâs which have been indexed, the exploration of the printed works is not complete, and that the interpretation even of these two Saṁhitâs, is not yet settled. The Ṛichas and the Mantras of the Atharvâṅgirasas are still a field *yatra yuddhaṁ kachâkachi* between the strict philological school and the linguists, and will probably remain so for some time. It is not doubtful that, with an alteration of the method of interpretation, the views regarding the meanings of a certain number of roots and words, and regarding the derivation of the latter will considerably change.[1]

It is, of course, well known to all Sanskritists that there are other Vedic works, accessible in MSS., which have been explored only very superficially or have not been used at all. Among these may be named the Kapishṭhala Saṁhitâ of the Yajurveda and the Paippalâda version of the Atharvaveda, which Professor WHITNEY will now take in hand, and there are, besides the last Praśnas of the Âpastambîya Śrauta Sûtras, a number of exceedingly bulky Kalpas, that of the Mânavas, the Baudhâyanîyas, the Bhâradvâjas, the Hairaṇyakeśas and the Vaikhânasas.[2] Smaller in compass are the Gṛihyasûtras of

[1] I may state that I stand on the side of those who consider the Vedas to be Indian books, and interpret them as such. The older school has rendered most important services chiefly by its successful war against the omnipotence of the Hindu tradition. But, just this success has caused its chief weaknesses.

[2] A bad copy of the Vaikhânasa Śrauta Sûtra is in the State Library at Munich, good copies are in the Sarasvatîbhâṇḍâgâra of the Mahârâja of Mysore. Copies of the Gṛihya and Dharmasûtras are in the Vienna University Library.

the Vârâhas,[1] of Laugâkshi,[2] of Jaimini,[3] and the recently recovered Dharmasûtra of Hârîta,[4] one of the earliest compositions of its class. Among these the Baudhâyanîya Sûtras may be expected to furnish much that is valuable, both because they are very ancient and because the Dharmasûtra already has furnished something, and the same may be said of the Hârîta Dharma Sûtra. Among the Vedic works, certainly existing in India, but not as yet easily accessible, the Śâṭyâyanaka, the Paiṅgyamahâbrâhmaṇa, the Śaunakasûtra of the Ṛigveda, the Bhṛigusûtra of the Black Yajurveda and the Gautamasûtra of the Sâmaveda may be mentioned as instances.

Though the Vedic literature may be justly expected to furnish most for the elucidation of the enigmas of the Dhâtupâṭha, yet the two great Epics yield too a good many contributions. A careful study of the largest Parvans of the Mahâbhârata permits me to say that something may be gleaned there in spite of Geheimrath von Böhtlingk's harvesting for his two dictionaries. Professor Holtzmann's grammatical extracts (*Grammatisches aus dem Mahâbhârata*) are incomplete and not always trustworthy. Spellings like *cīvita, rācan, stāpya,* the explanation of the ablative *kshuttaḥ* as a perfect passive participle and of *brūyāsta* as a medial form, and the translation of *pitā mahyaṁ dagdhaḥ* by „der Vater wurde mir *gebissen*“ and similar mistakes are certainly unfortunate. The incompleteness of Professor Holtzmann's excerpts became very evident when Dr. Winternitz, while writing his review for the *Oesterreichische Monatschrift für den Orient,* carefully went over one single Parvan. Among the Purâṇas, the language of which so closely resembles that of the Epics, it is unfortunately that huge forgery of the eleventh or twelfth century A. D., the Bhâgavata, which has been explored most thoroughly. The older ones with the exception of the Vishṇupurâṇa have received

[1] Recovered by the late Rao Saheb V. N. Mandlik from Khandesh.

[2] Or, of the Kâṭhakas.

[3] In the Sarasvatîbhâṇḍâgâra of Mysore.

[4] See Prefatory Notes to Pandit Vaman Shastri Islampurkar's edition of Parâśara, Vol. I, p. 16f. (Bo. S. Ser. No. XLVII).

very little attention. Among other works, the authors of which probably, or certainly, have not written according to Pâṇini and the Dhâtupâṭha, I may point to the Saṃhitâs of the ancient Bhâgavatas[1] and Śaivas, those belonging to the ancient Jyotisha, the Gajaśâstra, the Vâstuvidyâ, the Nâṭya and Saṁgîta Śâstras, and the medical Saṁhitâs. Among these only the last have engaged the attention of the European lexicographers, especially of Professor VON ROTH. The remainder has hardly been looked at, though MSS. of them, *e. g.* of the large Vâsishṭha Saṁhitâ, the Vṛiddha Garga, the Pâlakâpya,[2] Bharata's Nâṭya[3] and Saṁgîta Śâstras and the Vâstuśâstra are lying in the public libraries of India. The number of the existing published and unpublished compositions of the learned Kavis and of the Pandits on all kinds of Śâstras, on paper, stone and copper, which have been explored either insufficiently or not at all, is simply legion. And it is not doubtful that they might help to verify a good many roots, meanings or forms.

In order to prove that these expectations are not quite unfounded, I give here a list of some aorists, which Professor WHITNEY's *Supplement* does not take into account, from the Daśakumâracharita, together with a few taken from other sources. They are: —

आयिष्ट (**पला** +) D. IV;[4] **ऐक्षिषि** D. V; **अक्रामीत्** (sic) D. II; **अगादीत्** D. II, III, VII (8 times); **अगाहिष्ट** D. III, VIII; **अघ्रासिषम्** D. III; **अचक्षिषि** D. VII;[5] **अचारीत्** D. VIII; **अचुम्बिषम्** D. III; **अजायिषत** (**परा** +) D. VI; **अतूतुषत्** Śrîkaṇṭhachar., 9. 21; **अददरत्** Haravijaya, 3. 30; **अधायिषि** D. IV; **अपूपुजत्** D. VI; **अज्ञोषि** D. VI; **अबीभवत्** Śrîk. Char., 5. 46;

[1] See Dr. R. G. Bhâṇḍarkar, Report for 1883—4, p. 8.

[2] An edition of the Pâlakâpya Gajaśâstra, from which Kumârila (p. 202 Benares edition) extracts the curious word **उभाभ्यः** 'a blow delivered with both tusks', will be published shortly, in accordance with my repeated requests, in the *Ânandâśrama Series*.

[3] Its publication in the Kâvyamâla was begun by the late Pandit Durgaprasâd at my urgent request.

[4] The figures refer to the Uchchhvâsas. The form **अधायिषि** has been duly noted in the *Grammar* para 998 f. (second edition).

[5] Against Pâṇini II, 4. 54—55.

अयतिष्ट D. viii; अयंस्त D. ii; अयाचिष्ट D. vii; अरीरमत् D. iii, vi, viii; अरोदीत् D. ii; अलत्सत D. vi; अलपिषम D. vi; अलापिषम् D. iii; अलिपत Haravijaya, 5. 102; अवन्दिष्ट D. ii; अवल्गि Śrîk. Char., 5. 14; अवर्तिष्ट D. ii, iii, iv, v; अश्लेषि D. v; अजिघांसीत् D. viii; अहसीत् D. viii.

Every one of these forms will necessitate at least the addition of a + or the removal of a square bracket in Professor Whitney's Dhâtupâṭha. The occurrence of पराजायिषत makes also desirable a small alteration of the wording of para 998 *f.* of the second edition of the *Grammar*, which paragraph Professor Whitney would probably see reason to modify still more, if he further extended his researches in classical Sanskrit. I may add, that the remarks in para 925, *a* and *b*, of the *Grammar* are absolutely erroneous. Both the Parasmaipada and the Âtmanepada of the Precative are very common in classical Sanskrit, of course not in the texts consulted by Professor Whitney, but in their proper sphere, those portions of the Kâvyas, which are called technically *Âśishaḥ*. Thus, there are *ten* precatives in the first canto of the Śrîkaṇṭhacharita, *twenty-two* (all Par.) in the Sûryaśataka (saec. vi), *fourteen* in the Chaṇḍiśataka (saec. vii), and their number is very large in the Praśastis. The little hymn, incorporated in the Jvâlâmukhî Praśasti, *Epigraphia Indica,* Vol. i, p. 129 f., offers sixteen readable forms: (1) पायात्, (2) अव्यात् (half a dozen times), (3) खण्डिषीष्ट, (4) एधिषीष्ट, (5) संगसीष्ट (occurs also Śrîk. Char., 1. 24), (6) वियोतिषीष्ट, (7) संबोभूयिषीष्ट (8) प्रकोकूयिषीष्ट, (9) कंसिसीष्ट, (10) अग्रिशीष्ट [अग्रिषीष्ट], (11) चासीष्ट, (12) दासीष्ट, (13) गाह्लिषीष्ट, (14) स्रासीष्ट, (15) धृषीष्ट, (16) निह्नषीष्ट, and others which I have not been able to make out owing to the unsatisfactory state of the squeeze.[1] From the Haravijaya, 5. 117, I add मा-वृषीष्ट.

These facts, to which others will be added in the Appendix to this paper, will suffice to substantiate the assertion, that the par-

[1] For this reason and through the uncontrollable vagaries of the P. D. of the Calcutta Government Press my edition of the hymn is not what it ought to be. I hope that one of these days a MS. of the hymn will turn up and a better edition will become possible.

tially explored and the unexplored classical literature can furnish facts, confirming the statements of the Hindu grammarians. In the course of my reading, I have noted hundreds of words from Vedic, Epic and Classical works, which all prove that a very great number of the forms, postulated by the grammarians, may be verified from one source or the other, and the same may be said of *many* verbal roots.[1] I would also undertake to prove that the majority of the words and meanings, marked with an asterisk in B.W., does actually occur somewhere in the ocean of the existing Sanskrit literature. To me, who believe that the Hindus are not swindlers, but have carefully preserved a trustworthy tradition in all matters, where they are not biassed by religious dogmas, such facts appear of small importance. What seems to me really interesting, is the likewise not small amount of facts that has escaped their attention, or has been left aside by them for other reasons.

But, even after the whole existing Sanskrit literature has been fully explored, only half the task of the root-hunter has been accomplished. He has then to extend his researches to the ancient and modern Prakrits, many of which possess an extensive literature, as well as to the Mixed Language of the first centuries before and after the beginning of our era. The compositions in the oldest types of the Prakrits, which are found in Aśoka's Edicts, in the Vinayapiṭaka, the Pañcha Nikâyas, (e. g. in the verses of the Jâtakas) and other canonical Buddhist books, certainly existed in the third century B. C. This much is evident from the Maurya inscriptions on the rocks and pillars and from those on the Stûpas of Sanchi and Bharahut. Their language has preserved numerous forms older than those of the classical Sanskrit of Pâṇini and some older than those of the Vedic dialects. Their frequent nominatives plural from masculine *a*-stems in *âse* and from neuter *a*-stems in *â*

[1] In order to show that I do not talk at random, I give a few passages for roots, which Professor WHITNEY either omits or declares to be doubtless artificial: — आञ्छ् H. V. v. 66, 151; कच् 'to shine', Śr. Char. 21. 35; क्लीब् H. V. 19. 41; चुलुम्प् Śr. Char. 12. 35, 14. 12, 17. 55; रङ्ग् Śr. Char. 12. 6, 16. 56; रस् 'to taste', Śiś. 11, 11; शोण् 'to redden', Śr. Char. 10, 17; वि-ष्वन् 'to devour', Śiś. 18. 77.

(Professor Oldenberg's discoveries) are Vedic. The not uncommon occurrence of the subjunctive (Professor Pischel's discovery) is another remnant of the language of the Ṛishis, and such are the imperatives like आव्रजातु *(âvrajatu)*, the plural instrumentals of the *a*-stems in *ebhi* (Oldenberg), the very common first persons plural in *mase,* the infinitives in *tave, tâye, tuye, ase* and other forms, which may be gathered from the Pali grammars or from detached articles and notes of Professors Fausböll, Jacobi, Kern, Kuhn, Leumann, Oldenberg, Rhys Davids, Trenckner, Weber and Zachariae, as well as of Dr. Morris and M. Senart in Kuhn's *Zeitschrift*, Bezzenberger's *Beiträge,* the London *Academy,* the *Journal of the Pali Text Society*, the editions of the Aśoka Inscriptions, the Mahâvastu and in other works. Among the forms, which are older even than the Vedic language I will only mention the present participles of the Âtmanepada in *mana*, *mina, mîna,* which the Aśoka Inscriptions offer, and which agree with the Greek, Latin and Bactrian endings, and the Aorist *addasa* 'I saw', which goes back, not to Sanskrit *adarśam,* but to **adṛiśam*, thus corresponding exactly with ἔδρακον, and which without a doubt is the older form. A careful investigation of the oldest documents reveals the existence of very many similar cases.

Now it might be expected, that such a language should have preserved verbal roots, which were dropped by the classical writers. And Professor Kern has shown long ago in his *Bijdrage tot de Verklaring van eenige Worden in Pali-Geschriften Voorkomende*, as well as recently in his Review of Jâtakas, Vol. v, (*Museum* of 1893, p. 100ff.) that this is the case. He has proved the existence of अण्ठति गतौ,[1] Pali अन्धति;[2] खर्जति व्यथने मार्जने, Pali खज्जति; जक्ष् हसने,[3] Pali जग्घति,

[1] This verb has also been given by Professor Whitney iu the *Addenda* to his *Supplement*, on the authority of B. W., which got it from a Buddhist work in the Mixed Dialect.

[2] The Pali अन्धति shows that the original form was अर्थ्, compare the Epic अर्थते 'petit'.

[3] This verb occurs, too, in the *Supplement*, on account of the Vedic present participle जक्षत्. The Pali verses offer the forms जग्घसि = जक्षसि । उज्जग्घन्ती = उज्जक्षन्ती, जग्घिताये = जक्षित्वाय (Vedic absolutive or gerund).

जेषति गतौ, Pali जेस्सति (Class IV); बलयति प्राणने, Pali बलेति; शुम्भति हिंसायाम्,[1] Pali and Mixed Language शुभति, सुभति, सुम्भति and सुम्हति. In lately going over the Jâtakas for a different purpose I have noted representatives of some more verbs, for which the explored Sanskrit literature offers no passages, and even of some which Professor WHITNEY in his Supplement expressly stigmatises as "without a doubt artificial".

(1) शिङ्घति, I. P., आघ्राणे.

Professor WHITNEY gives the verb in his *Supplement*, remarking that the forms उच्छिङ्घन and उपशिंहन, quoted in B. W., are '*doubtless artificial*'. B. W., which had not progressed so far, when Professor WHITNEY wrote, states under शिङ्घ् that no examples of the simple verb are found and refers to उपशिङ्घ्, adduced by Professor WESTERGAARD from the Bhaṭṭikâvya, and to उच्छिङ्घन. It also gives the derivatives शिङ्घण, शिङ्घाण, शिङ्घाणक and शिङ्घन as well as others with *ha* instead of *gha*.

According to the phonetic laws of the Pali, the representative of शिङ्घति ought to be सिंघति and the Jâtaka verses offer inflected forms and participles of its Parasmaipada and Âtmanepada. In the Jâtakas, Vol. III, p. 308, l. 10 ff. we read the following story: —

बोधिसत्तो ---- एकं पदुमसरं निस्साय उपवसन्तो एकदिवसं सरं ओतरित्वा सुपुप्फितपदुमं उपसिंघमानो अट्ठासि। अथ नं एका देवधीता रुक्खक्खन्धविवरे ठत्वा संवेजयमाना प्रथमं गाथमाह।

यं एकं वारिजं पुप्फं अदिन्नं उपसिंघसि।

एकङ्गमेतं थेय्यानं गन्धत्थेनोसि मारिसा ॥ ति ॥ ११७ ॥

ततो बोधिसत्तो दुतियं गाथमाह।

न हरामि न भञ्जामि आरा सिंघामि वारिजं।

अथ केन नु वण्णेन गन्धत्थेनोति वुच्चती ॥ ति ॥ ११८ ॥

तस्मिं पन खणे एको पुरिसो तस्मिं सरे भिसानि चेव खणति पुण्डरीकानि

[1] Compare Sanskrit निशुम्भन and so forth, and Professor WHITNEY's Vedic सुम्भ्.

च भञ्जति । बोधिसत्तो तं दिस्वा । आरा ठत्वा उपसिंघन्तं चोरोति वदसि एतं पुरिसं कस्मा न भणसीति ॥[1]

"The future Buddha ...... who resided near a lotus-lake, one day went down to the bank and stood there inhaling the fragrance of a well flowered water-lily. Thereupon a daughter of the gods, who lived in the hollow of a tree, intending to frighten him, recited the first verse *(of this story)*: "When thou inhalest the fragrance of a lotus-flower that has not been given to thee, that is an attempt at theft; friend, thou art a thief of perfume."

"Then the future Buddha answered her with the second verse: I neither take away, nor do I pluck the lotus. I smell it from afar. On what grounds then doest thou call me a thief of perfume?"

"But at that moment a man dug in that lake for lotus-sprouts and plucked off the flowers. When the future Buddha saw him, he said *(to the Dryad)*: "Thou callest a thief me, who smell *(the flowers)* from afar, why doest thou not apply *(the same name)* to this man."

Here we have the active present indicative of **सिंघ्** and of **उपसिंघ्** and the present participles of the Parasmaipada and the Âtmanepada, which latter is an *ârsha* form, as the Hindus would say. Childer's Pali Dictionary does not give the verb, but notes its derivative **सिंघाणिका** 'mucus from the nose', which in Sanskrit appears occasionally in the same form, but is usually and more correctly spelt **शिङ्घाणिका**. In B.W. it has been identified already with the synonymous **शृङ्खाणिका**, found in Âpastamba's Dharmasûtra I, 16. 14 with the variants **शिखाणिका । शिंघाणिका** and **सिंघाणिका**. The identification is unobjectionable, as the changes in the second form may be explained by the phonetic laws of the Prakrits, where *ṛi* frequently becomes *i* and *kha* is softened to *gha*. It suggests the probability that the Sanskrit verb **शिंघति** is likewise a Prakritic or secondary form of an older **शृङ्खति**, which had fallen into disuse when the Dhâtupâṭha was composed. In support of this view it is possible to adduce (1) the

[1] Dr. Morris has pointed out that the same story and the same verses occur in the Saṁyutta Nikâya IX. 14.

noun of action निःशृङ्खण "throwing out mucus, blowing the nose", which likewise has been preserved in Âpastamba's Dharmasûtra II, 5. 9, (2) the lingual *ṇa* in the derivatives like शिंघाण, which points to the former existence of a *nâmin* in the radical syllable, and (3) the Gujarâtî सुंघवुं 'to smell'. The radical vowel of the latter verb can only be derived from an older *ṛi*, not from *i*. For in the Prakrits *a, i, u, e* are the regular representatives of Sanskrit *ṛi*. Accented Sanskrit *i* can become *u* only by assimilation, i. e., if the following syllable has the same vowel as in सुसु for शिशु and so forth. These facts teach two valuable lessons. First, they prove that among the Sanskrit roots there are such as have been shaped according to phonetic laws, regularly operative in the Prakrits and sporadically active in the production even of Vedic forms and stems. Nearly one half of the roots of the Dhâtupâṭha, I should say, owe their forms to these laws. The difference between Sanskrit and Prakrit is only one of degree. A definite boundary line does not exist between them, and the further one goes back, the smaller does the difference become. Secondly, it appears that, even in the tertiary Prakrits, forms are reflected which are older than those commonly current in classical Sanskrit. No Sanskritist can afford to leave the modern Vernaculars out of the range of his studies, if he wishes really to understand the ancient language.

(2) मुण्डति, I. P., प्रमर्द्दने खण्डने मार्जने मुण्डने.

This verb is omitted in the *Supplement*. B.W. marks it with an asterisk, referring at the same time to the well known मुण्डयति. In the Jâtakas, Vol. III, p. 368, l. 1, where an angry disputant says to the future Buddha: त्वं मं कुण्ठसत्थेन मुण्डन्तो विय अतिफरुसं कथेसि "You speak to me very roughly, as if you were shaving me with a blunt razor", its present participle Parasmaipada actually occurs. This verb, too, is Prakritic. It is clearly a corruption of *मृन्दति,[1] which bears to मृद्नाति the same relation as ग्रन्थति to ग्रथ्नाति, मन्थति to मथ्नाति and so forth. And मृद्नाति actually has all the meanings attributed to मुण्डति in the

[1] See also a similar opinion of Professor FORTUNATOV in *Per Person, Zur Lehre von der Wurzelerweiterung und Wurzelvariation*, p. 37 (11).

Dhâtupâṭha. The lingual *ṇḍa* of the latter is due to the influence of the original *nâmin* of the root, which very commonly affects not only following dental nasals, but also dental *tenues* and *mediae,* compare e. g. Sanskrit कृत = किर्ट or किट्र (Shâhbâzgarhî) = किट or कट (Pali); Sanskrit कट = crat-(es); Prakrit गढ 'a fort' = Teutonic *gard,* Sanskrit पाषण्ड = Shâhbâzgarhî प्रषंड or प्रषड = Sanskrit पार्षद (according to Professor Kern).

(3) शटति I. P. रुजाविशरणगत्यवसादनेषु.

The passive past participle of the causative of this verb, which is omitted in the *Supplement* and marked with an asterisk in B. W., has in Pali the representative साटित. According to the Kandagalaka Jâtaka (Vol. II, p. 163, verse 118) the future Buddha, who had been born as a wood-pecker, once broke his beak and split his head in striking a Khadira tree. Sorely hurt, he exclaimed:

अम्भो को नामयं रुक्खो सीतपत्तो सकण्टको ।
यत्थ एकपहारेण उत्तमंगं विसाटितं ॥ ति ॥ ११८ ॥

"Ho, I say, what is then this thorny tree with pointed leaves,[1] where by one blow my head has been broken?" The Commentary explains उत्तमंगं विसाटितं by सीसं भिन्नं and in a parallel passage, verse 119, अभिदा appears instead. To the Sanskrit शटति belong the nouns शाट, शाटक and शाटी, their literal meaning being "a strip (of cloth or bark)".[2] The form is again Prakritic and corresponds to an older *शृत्, derived, as Professor Meringer suggests to me, from शॄ or शृ, compare चि and चित्, हन् and घातयति and so forth.

(4) भण्डते I. Â., परिभाषणे परिहासे.

I have found the absolutive of this verb, which the *Supplement* omits and B. W. marks with an asterisk, in the following passage, Jâtakas, Vol. I, p. 239, l. 10: अथ सो माणवकेहि सद्धिं भण्डित्वा ओवादं अगण्हन्तो ततो पलायित्वा आहिण्डन्तो एकं पच्चन्तगामं गत्वा भतिं कत्वा

---

[1] The Commentator explains सीतपत्तो by सुखुमपत्तो and takes it as equivalent to शितपत्त्र. He is probably right, as in Pali an accented *i* is frequently lengthened.

[2] In the Mahârâshṭrî there is विसट्टइ an Âdeśa for दलति, and वोसट्ट.

जीवति ॥ The person referred to is quarrelsome Mittavindaka whose story is told in a number of Jâtakas. In punishment of his greed he had in the end to carry a revolving wheel on his head; he is the wheel-carrier in Panchatantra V. Kathâ 5. The verb भण्डति is given in CHILDER's Pali Dictionary and the nominal derivatives भण्डन and so forth are common both in Sanskrit and in Pali. The lingual *ṇḍa* of the root induces me to believe that it is, like the preceding three verbs, a Prakritic form, but I cannot suggest what the older form may have been.

(5) कुटति VI. P. कौटिल्ये.

The perfect past participle of this verb, for which in B. R. W. passages are quoted, according to the *Radices,* from the Bhaṭṭikâvya occurs in a prose passage and in a verse, Jâtakas, Vol. II, p. 225, l. 22 ff. and p. 226, verse 163, which latter runs as follows: —

पुरिसूसभं मञ्ञमाना अहं खुज्जमकामयिं ।
सोयं संकुटितो सेति छिन्नतंति यथा विणा ॥ ति ॥ १६३ ॥

"That hunchback, to whom I clave, considering him a bull among men, lies here doubled up *(by pains)* like a lute with broken strings." It may be noted that the identical form संकुटित is used in the Bhaṭṭikâvya. Professor EDGREN correctly enumerates कुट् among the roots, "possibly connected with surrounding nouns". कुटति is, of course, as the Greek κυρτ-ός shows, a Prakritic corruption of an older form *कृर्तति, and, as Professor CURTIUS suggests (*Grundzüge* I p. 133, II, p. 127) finally goes back to an Indo-European root *kur-kul.*[1]

(6) अमति I P. गत्यादिषु.

Professor WHITNEY's *Supplement* gives अमीति and अमते in the sense of 'to hurt', for which meaning B.W. adduces various passages from Vedic texts. In the Vyagghajâtaka (Vol. II, p. 358) it is narrated, how a foolish Dryad frightened the lions and tigers from the neighbourhood of her home. Consequently, the woodcutters, who saw that there was no longer any danger, began to cut down the trees. Perceiving her mistake, the Dryad tried to coax the carnivorous animals back to their old haunts with the following verse: —

[1] Compare also BENFEY, *Wurzellexikon*, II, 289, 322

एथ व्यग्घा निवत्तव्हो पच्चमेथ महावनं ।
मा वनं छिन्दि निव्यग्घं व्यग्घा मा हेसु निब्बना ॥ ति ॥ ६६ ॥

"Return hither, ye tigers, walk back into the great forest, lest the tigerless wood be cut down, lest the tigers lose their forest."

Some MSS. offer for पच्चमेथ, in Pali the regular second person plural of the optative, the variant पच्चुपेथ. Professor Fausböll has correctly chosen the *lectio doctior*.[1]

(7) इरति 'to move'.

This root, which is duly noted in B. W., occurs only in the Nirukta v. 26, and Professor Kern (*Bijdragen*, p. 55) has pointed out that the Pali इरियति or इरीयति and various Sanskrit nouns belong to it. I will add its causative एरेति = *एरयति, which occurs in a verse, Jâtakas, Vol. iv, p. 478, 301: —

यथापि नावं पुरिसो दकम्हि एरेति चेनं उपनेति तीरं ।
एवंपि व्याधी सततं जरा च उपनेन्ति मच्चं वसं अन्तकस्सा ॥ ति ॥ ३०१ ॥

"As a man, if he rows a boat in the water, drives it to the further shore, even so diseases and old age constantly drive mortals into the power of Yama."[1] The Commentary explains एरेति by अरित्तेन उप्पीळेन्तो पियेन कड्ढन्तो चालेति.

(8) कुञ्जति i. P. अव्यक्ते शब्दे.

B. W. adduces one passage from Bâṇa's Harshacharita, in which this verb, given by Professor Westergaard on the authority of Chandragomin, occurs in the sense 'to rustle'. Professor Whitney remarks thereon in the *Supplement*, "If it is not a bad reading, it is probably an artificial formation". In the Jâtakas, Vol. v, p. 304, verses 50 and 52, I have found it used with the meaning 'to trumpet' and 'to whistle': —

यत्थस्सु भेरि नदति कुञ्जरो च निकुञ्जति ।
खत्तियानं कुले भद्दे किं नु सुखतरं ततो ॥ ति ॥ ५० ॥[1]

---

[1] The root is worthy of the attention of Professor Edgren, who is astonished that the Dhâtupâṭha often marks roots गतौ हिंसायाम्. Another case of the same kind will be discussed below under No. 12.

[2] In this verse the verb has been chosen in order to bring out the Anuprâsa.

In the second verse the past participle is found in the compound कोकिलाभिनिकुञ्जित, which the Commentary explains by अभिनिकूजित.[1] The verb कुञ्जति, very probably the etymon of कुञ्जर 'elephant', literally 'the trumpeter', is, of course, merely a variant of कूजति the short vowel plus the nasal doing duty for the long one, as is the case in numerous other Sanskrit roots. Sometimes, as many as three forms occur e. g. *kuḍ*, *kûḍ (kûḷ)*, *kuṇḍ* 'to burn'. The first form is vouched for, as Professor MERINGER points out to me, by the Gothic *haúri* 'a coal, coal-fire', the second occurs in Vedic works and in Pali (e. g. Jâtakas, Vol. I, p. 405, verse 97) and the third rests on the authority of the grammarians, who adduce various inflected forms, e. g., in the Mahâbhâshya, Vol. III, p. 337 (KIELHORN) the future कुण्डिता. Various modern Vernaculars, like the Gujarâtî, allow in the case of almost every verb with a short *u* or *i*, followed by a double consonant, the substitution of a nasalised short or of a long vowel, followed by one consonant e. g. मुक्के, मुंके or मूके = *मुक्कति.

(9) गन्धयति x. P. अर्दने.

This verb, regarding which hitherto nothing has been known, is clearly the parent of the noun गन्धन 'the destroyer', preserved in the compound कुलगन्धनो, *Ittivuttaka,* p. 64, verse 5ª: —

अतिजातं अनुजातं पुत्तमिच्छन्ति पण्डिता
अवजातं न इच्छन्ति यो होति कुलगन्धनो ।[2]

As Professor WINDISCH states in the note, loc. cit., the MS. A explains कुलगन्धनोति कुलच्छेदको and mentions the *v. l.* कुलधंसनो. In my opinion गन्धयति is a denominative from गन्ध, which frequently means "a trace, something infinitesimally small". Everybody, who has attended an Indian Sabhâ or had intercourse with the Pandits, will remember the familiar phrase अमुष्य विद्यागन्धोपि नास्ति.

(10) ग्रथते ग्रन्थते, I. A. कौटिल्ये.

---

[1] The true black Koil, which is really reared by the crows, utters three whistling notes in succession, among which the second is the highest and has the stress-accent. They may be rendered by *pihíhu.*

[2] Compare Pañchatantra I. 441—2 (KOSEGARTEN) and Indische Sprüche 2378—9.

Prof. WESTERGAARD gives the meanings 'curvum esse, scelestum esse, curvare'. According to B.W., *ग्रथित means also 'verletzt, beschädigt'. Hemachandra, Anekârthasaṁgraha III, 249 (ZACHARIAE) says: ग्रन्थितं हतदृब्धयोः। आक्रान्ते च and Mahendra (op. cit. p. 110) adduces त्रिष्वपि an unidentified fragment of a verse ग्रन्थितं दयितया नवमाल्यम्. In the Shâhbâzgarhî version of Aśoka's Rock-Edict XIII, the noun अपग्रथ occurs twice instead of उपघात 'hurt', which the Girnâr and Kâlsî versions offer. In the Jâtakas, Vol. v, p. 306, ll. 14 and 21, we have twice the compound कुलगत्थिनी, which is explained by, and certainly means कुलदूसिया, 'a female disgracing her family'. The noun गत्थिन् is apparently the representative of ग्रन्थिन् 'curvans, scelestum faciens', *ttha* being put, as in other cases, in the place of *ntha* in order to save the quantity of the syllable. Though we have also in this case no proof, that the verb was inflected in the manner prescribed by the Dhâtupâṭha, and though the task of verification has not been done completely, yet the former existence of a verb ग्रन्थ् or ग्रथ् 'to disgrace, to hurt', which in the Âtmanepada would mean 'to be disgraced, or hurt' cannot be denied.

(11) नाधति I. P., याच्ञोपतापैश्वर्याशीष्षु.

The verb नाधति is given in the *Supplement* with the meaning 'to seek aid', which corresponds to याच्ञा, and B.W. states that only the participles are found in literature. It is used in the sense of मिलायति, agreeing with Professor WESTERGAARD's 'aegrotum esse', in the Jâtakas, Vol. v, p. 90, verse 274, where a queen, who nurses her sick husband in the forest, begs her life from a Yaksha for the following reason: —

अहं च वनमुञ्छाय मधु मंसं मिगाबिलं ।
यदा हरामि तं भक्खो तस्स नूनज्ज नाधती ॥ ति २७४ ॥

'When, searching the forest like a gleaner, I bring honey and flesh, the leavings of carnivorous beasts, that is his food; his (body), I ween, fades to-day".

The Commentary says, तस्स नूनज्जाति । तस्स मञ्ञे आहारं अलभमानस्स सरीरं आतपे पक्खित्तपदुमं विय नाधति उतप्पति मिलायति ॥

Professor MERINGER points out to me that नाध् उपतापे is reflected by the Greek νωθής, νωθρός 'slow, lazy', νωθρεύω 'to be slow or lazy'.

(12) मङ्घते I. P., गत्याक्षेपे गतौ गत्यारम्भे निन्दारम्भजवेषु कैतवे च.

This verb, which Professor WHITNEY omits and B. W. marks with an asterisk, may either remain unchanged in Pali or become मग्घति, just as e. g. लम्भेति (लम्भयति) becomes लब्भेति, वञ्झ becomes वज्झ and मङ्गल becomes in Aśoka's Edicts मगल, i. e., मग्गल. In the latter form the verb is found in the *Gaṇḍatinduka Jâtaka*. Pañchâla, the negligent king of Kâmpilya, the Jâtaka narrates, allowed his kingdom to be misgoverned by bad servants, who oppressed and plundered the inhabitants. Once, in consequence of the exhortations of a Dryad, he went out incognito together with his domestic priest in order to see for himself, how matters stood. Some miles from his capital he came upon an old man, who during the day had lain hidden in the jungles, and returned home in the evening after the royal officials had left the village. In accordance with the custom still in use, the man had scattered thorns before the door of his house in order to protect the entrance. In the darkness a thorn entered his foot and, while he plucked it out, he cursed the king as the cause of his mishap. The king and the Purohita heard his words, and the latter answered the accusation with the following Gâthâ, Jâtakas, Vol. v, p. 102, verse 317:

जिण्णो दुब्बलचक्खूसि न रूपं साधु पस्ससि ।
किं अत्थ ब्रह्मदत्तस्स यं तं मग्घेय्य कण्टको ॥ ति ३१७ ॥

"Old art thou and weak of sight, thou doest not distinguish objects well. What is *(the fault)* of Brahmadatta in this, that a thorn has hurt thee?".

The Commentary explains मग्घेय्य by विज्झेय्य. The meaning 'to hurt' has apparently been developed from the meaning गतौ, given in the Dhâtupâṭha, because the thorn or any other object *entering* the foot or any part of the body *hurts* it. We have here another case, where a "go-root" is used हिंसायाम्, just as the Dhâtupâṭha asserts of many other verbs. The use of the Parasmaipada मग्घेय्य for the Âtmanepada मङ्घेत required by the Dhâtupâṭha, is accounted

for by the circumstance that the latter occurs in Pali less frequently than the former.

In conclusion I will give a case, where an inflexion, taught in the Dhâtupaṭha, but not as yet found in a Sanskrit work, has been preserved in Pali. रज्, it is stated there, makes रजति रजते and रज्यति रज्यते, which latter two inflexions have been verified.

In the Jâtakas, Vol. v, p. 84, verse 248, a Suparṇa grants to the Nâga Paṇḍaraka his life with the following words: —

हन्दज्ज त्वं मुञ्च वधा दुजिव्ह तयो हि पुत्ता नहि अञ्ञो अत्थि ।
अन्तेवासी दिन्नको अत्रजो च रजस्सु पुत्तञ्ञतरो मे अहोसी ॥ ति २४८ ॥

"Well, from death I free thee now, oh snake with double tongue! For, *(there are)* three *(kinds of)* sons, a pupil, an adopted child and the offspring of one's own body — there is no other. Rejoice, thou hast become a son *(of mine)* belonging to one *(of these classes)*!"[1] Here we have रजस्सु, in Sanskrit रजस्व.

When a cursory inspection of five-sevenths of a single section yields such results, it is perhaps not too much to say that a search for roots in other ancient portions of the Pali canon of the Buddhists is at least desirable, and that probably it will not be bootless.

(To be continued.)

---

[1] मुञ्च stands, according to the commentary, for मुञ्चं, as a final Anusvâra can be optionally omitted or elided in Pali. The *dinnaka putta* is the *dattaka putra* of the Smṛitis. The meaning of the last line is, as the commentary points out, that the Nâga has become the Suparṇa's *antevâsî*.

Alphabetisches Verzeichnis

der bei den philippinischen Eingeborenen üblichen Eigennamen, welche auf Religion, Opfer und priesterliche Titel und Amtsverrichtungen sich beziehen.

Von

Ferdinand Blumentritt.

Vorbemerkung.

Im Jahre 1882 veröffentlichte ich in den Mittheilungen der k. k. geographischen Gesellschaft zu Wien eine Abhandlung über die Religion der philippinischen Malayen, welche bereits zahlreiche mythologische Namen aus den Götterlehren und Sagen, sowie aus dem ‚Aberglauben' der malayischen Stämme des Archipels enthielt. Seit jener Zeit aber sind durch die Missionsberichte der auf der Insel Mindanao thätigen Jesuiten, sowie durch die im *Correo Sino-Anamita* publicirten Arbeiten der im Thale des Rio Grande de Cagayán wirkenden Dominicaner unsere Kenntnisse der religiösen Anschauungen der ‚wilden' Stämme erheblich erweitert worden, haben doch die Jesuiten uns eingehende Nachrichten über Stämme gebracht, welche vordem (wie die Tiruray, Bukidnon, Subanon etc.) kaum dem Namen nach bekannt waren. Zur Kenntniss der Namen religiöser Natur haben die Jesuiten nicht allein durch ihre sorgfältig zusammengestellten Missionsberichte, sondern auch durch Herausgabe der Wörterbücher des Tiruray-, Bagobo- und Moro-Maguindanao-Idioms viel beigetragen, insbesondere aber (für die Tirurays) durch die Drucklegung eines interessanten Manuscriptes, in welchem einer der ersten von den Jesuiten bekehrten Tirurays (José Tenorio-Sigayan) in seiner Muttersprache[1] die Sitten und Bräuche seines Volksstammes, wie sie vor

[1] Das Druckwerk gibt auch die spanische Uebersetzung.

der Berührung der Tirurays mit den Spaniern (1862) bei denselben im Schwange waren, niederschrieb. Tenorio-Sigayan's Arbeit ist deshalb von einem nahezu unschätzbaren Werthe, weil sie ohne Scheu vor Verspottung oder Bestrafung abgefasst ist, da dem Schreiber die wohlwollende Gesinnung der Missionäre, die so viel Sorgfalt auf seine Erziehung verwendeten (er sollte später als Volksschullehrer in den Tiruray-Missionen thätig sein), bekannt war. Die Leser dieser Zeilen werden wohl meine Bemerkung über ‚Verspottung' oder ‚Bestrafung' nicht verstehen, so will ich zur Erklärung beifügen, dass die malayischen Eingeborenen des Archipels sehr ungerne etwas über ihre religiösen oder ‚abergläubischen Anschauungen' dem Weissen mittheilen, weil sie befürchten, verspottet zu werden und gegen Spott ist der Malaye ausserordentlich empfindlich. Christen aber getrauen sich schon umsoweniger ihre unter dem Namen ‚Aberglauben' erhaltenen Rudimente des heidnischen Glaubens ihrer Altvorderen vor dem Weissen auszukramen, weil sie in ihm den Spion des Pfarrers wittern, vor dessen grenzenloser Macht sich nicht nur die Bauern allein in Acht zu nehmen haben. Ja, es gibt gebildete Indier (so werden die christlichen Malayen auf den Philippinen genannt), welche es ungerne sehen, wenn der ‚Aberglaube' ihrer bäuerischen Landsleute zur Kenntniss der Europäer oder gar in Druck kommt, weil sie fürchten, dass solche Mittheilungen dazu dienen, den Alt-Spaniern eine politische Waffe in die Hand zu drücken.[1] Auf diese Umstände bin ich erst durch meine zahlreichen malayischen Freunde aufmerksam gemacht worden.

Umso erfreulicher ist es, dass trotz alledem der Ilokane Don Isabelo de los Reyes y Florentino den Muth fand, die Sagen und abergläubischen Bräuche seines Volksstammes in Broschüren und Zeitungsnotizen zu beschreiben. Seinem Beispiele folgten noch andere philippinische ‚Folkloristen', so die Tagalen Don Mariano Ponce y Collantes, Don Marcelo H. del Pilar y Gat-Maitan, Don Pedro Serrano

[1] Die Philippinen verlangen die Vertretung im spanischen Parlament und die Ertheilung constitutioneller Freiheiten für die von Christen bewohnten Landstriche. Diesem Verlangen stellen sich die Mönche entgegen, indem sie auf die geringe Reife auch der christlichen Bevölkerung sich berufen.

y Laktaw und andere. Ausser den in Broschüren und in den Manilazeitungen in Druck veröffentlichten Notizen dieser genannten Herren, danke ich noch viel Material ihren brieflichen Mittheilungen, so wie den mündlichen des auch in Deutschland bekannten Tagalen Dr. Don José Rizal y Mercado, sowie des gelehrten Creolen Dr. T. H. Pardo de Tavera. Nur durch die Mitwirkung dieser Freunde bin ich in die glückliche Lage gekommen, nicht nur über ein ausserordentlich reiches Material verfügen zu können, sondern auch vor Irrthümern schwerer Art bewahrt zu werden.

Dass ich die ausserspanische Literatur, welche über den hier verarbeiteten Gegenstand abhandelt, sorgfältig ausgenützt habe, wird jeder, der mich kennt, für selbstverständlich erachten. Eine Menge neuer Namen fand ich in den alten Vocabularen des Tagálog, Bisaya etc. Diese Quelle scheint vor mir noch nicht von Ethnologen benützt worden zu sein, denn ich fand hier eine überraschende Anzahl von Namen religiöser Natur, welche in keinem der alten und modernen Werke, Artikel etc. sich vorfinden, die von der Religion der philippinischen Malayen handeln. Ich bedauere nur, dass es mir nicht möglich war, alle diese alten Vocabulare durchzugehen, es dürfte sich noch manches darin entdecken lassen, wie denn das vorliegende Verzeichniss trotz der Fülle der Namen schon deshalb nicht Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, weil wir von einer grossen Anzahl philippinischer Stämme kaum mehr als den Namen kennen.

Ich habe nur auf die heidnische Religion Rücksicht genommen, Priestertitel und Eigennamen, welche auf den Islam oder das Christenthum Bezug nehmen, sind hier nicht verzeichnet.

Ich habe bei der Schreibung der Namen mich soviel als möglich an die spanische Schreibweise angelehnt, nur *c* und *q* habe ich consequent durch *k* ersetzt, weil das Missliche der spanischen Transcription besonders beim *k* auffällig zu Tage tritt und das *k* der meisten philippinischen Sprachen ähnlich dem deutschen aspirirt ist.

Mit der Bitte um Nachsicht übergebe ich diese Arbeit der Oeffentlichkeit.

Leitmeritz, 29. Sept. 1893. FERDINAND BLUMENTRITT.

A.

Abak, ein böser Geist der Bagobos und Mandayas.

Abba (†),[1] die Bisayas der Insel Limasaua nannten so den höchsten Gott.

Adimat, ein Amulet der Moros Maguindanaos.

Afan oder **Kenogon-Afan,** eine jungfräuliche Göttin der Tirurays, war früher ein sterbliches Wesen.

Aguimat (sprich *Agimat*), so benennen die Tirurayes ihre abergläubischen Bräuche, speciell ein Zaubermittel, das vor Unglück schützt.

Akasi (†), die Zambalen (16. Jahrh.) verehrten unter diesem Namen den höchsten Gott.

Alagar (†) war bei den alten Tagalen der Titel (oder vielmehr einer der Titel) der Priester der *Anitos* (s. d.).

Al-Aliá oder **Alaliá** oder **Arariá** heisst bei den Ilokanen die Seele des Verstorbenen, wenn sie als Gespenst am dritten und neunten Tage nach dem Todesfalle das Sterbehaus besucht. Dann heisst so auch die Seele eines Verstorbenen überhaupt.

Alamat (†). 1. War der Name der religiösen und geschichtlichen Tradition, welche bei den alten Tagalen von greisen Männern bewahrt und überliefert wurde. 2. Ein abergläubischer Brauch der Tirurays, aus welchem sie vor Antritt einer Reise ersehen, ob ihnen ein Unglück bevorsteht oder nicht.

Alan, ein guter Gott der Guinaanen.

Alasip (†?), bei den Tagalen der Name für eine Art von Hexenmeistern.

Alikiamat heisst bei den Tirurays der Weltuntergang.

---

[1] Das Kreuz in der Klammer (†) bedeutet, dass das betreffende Wort heute von dem Volke nicht mehr in seiner wahren Bedeutung gebraucht oder überhaupt ganz in Vergessenheit gerathen ist.

Alutiit, die Laute, welche die Eidechse dieses Namens von sich gibt, kündigt nach dem Glauben der Ilokanen einen bevorstehenden Besuch an.

Amakauduk (†), eine Gottheit der alten Bisayas.

Amanikable (†) oder **Amanikoable,** ein Idol der Jäger, bei den alten Tagalen.

Amanisaya (†) oder **Amansinaya,** ein Idol der Fischer, bei den alten Tagalen.

Amanobay oder **Amanolay.** Die Gaddanen besitzen einen Gott dieses Namens, seine Gemahlin heisst *Dalingay.*

Ampigolô (†), so hiess bei den alten Tagalen jener, der die *Katalonas* (Priesterinnen) beim *Pagaanito* (s. d.) zu verpflegen hatte.

Anagaoley (sprich *Anagaolej*) (†), so hiess bei den alten Pangasinanen ein Idol, welchem sie Oel, wohlriechende Kräuter, mitunter auch Schweine oder sogar Sclaven opferten.

Anayo, nach dem Aberglauben der tagalischen Bauern der Provinz Tayabas, sind die A. eine Art Nymphen, welche badende Wüstlinge und dergleichen Leute, die sich eine Verletzung des Anstandes zu Schulden kommen liessen, peinigen und in Gefahr bringen.

Angn̄aló ist der Adam der Ilokanen, er soll auch über Auftrag des höchsten Gottes die Erde geschaffen haben.

Ani-Ani, Name der Ahnengeister bei einzelnen Igorrotenstämmen.

Anioaás. Die Ilokanen nehmen angeblich drei Seelen beim Menschen an, *Karkarmá* die Seele des Lebenden, *Alialá* die Seele des Todten und *Anioaás* die Seele des Lebenden und Todten. Bei den nördlichen Ilokanen ist A. die Seele, welche den Leichnam verlässt, und als Spukgeist sich auf der Erde herumtreibt und mitunter in der Gestalt des Verstorbenen seinen Verwandten erscheint. Es scheint mir *Anioaás* und *Alialá* ganz dasselbe zu bedeuten.

Anito, der Name der Ahnengeister bei den Tagalen, dann ‚Geister‘ überhaupt. Die spanischen Schriftsteller geben diesen Namen, der mit dem *Nitu* der Bataks zusammenhängt, auch den ‚Geistern‘ und Dämonen anderer Stämme der Insel Luzon (so z. B. der Igorroten, Irayas etc.), doch scheinen nur die Zambalen und Bagobos diesen

Namen in ihrer Mythologie besessen zu haben. Heutzutage nennen die Tagalen, welche sämmtlich katholische Christen sind, so jeden Aberglauben heidnischen Ursprungs. Bei den Bagobos behaupten einige, einen *Anito* zu besitzen, mit dem sie sprechen. In der Bagobosprache heisst *Anito* so viel als Vorhersagung, Prophetengabe. — Von *Anito* sind abzuleiten die spanisch-philippinischen Worte: *Anitero,-a* der Anitopriester, die Anitopriesterin und *Aniteria* der den Anitos gewidmete Cultus, Glaube an heidnische Spukgeister u. s. w.

Anitong (†), ein Deus minor der alten Zambalen.

Aniton Tavo (†) war bei den alten Zambalen der Geist, welcher über Wind und Regen gebot.

Anting-Anting, ein vieldeutiges Wort des tagalischen Aberglaubens, man versteht darunter bald einen Talisman, bald eine Art Zaubermittel, Wünschelruthe.

Apat, der böse Gott der Guinaanen.

Apo. 1. Mit **Apo** (= Herr oder Grossvater) titulirten die alten Pampangos den Dämon *Sukúan.* 2. Denselben Titel geben die Ilokanen, Sonne, Mond, Edelmetallen, Reis und Salz, den Dämonen *Kaibaan.* 3. Die Bukidnon der Insel Mindanao nennen *Apó* Genien, welche in den Stämmen hoher Bäume oder in grossen Felsblöcken wohnen und den Menschen Schaden oder Segen bringen, je nachdem sie gute oder böse A. sind. Die A. der Bukidnon entsprechen den tagalischen *Anitos.* 4. s. *Apolaki.*

Apolaki (†), der Kriegsgott der alten Pangasinanen.

Apu, nach einigen Autoren der oberste Gott der Igorroten, doch dürfte A., wohl entsprechend dem *Apo* (s. d.), nur ein Titel des Gottes *Kabuniang, Kambuniang* etc. sein.

Aputiran, s. **Kotika.**

Aran, die Eva der Ilokanen.

Arapavan (†), ein Dämon der alten Bisayas (und vielleicht Bikols?).

Arariá, s. **Al-Aliá.**

Aribobó. Nach dem Glauben der Tagalen bewirkt das Kraut der A. benannten Pflanze, dass, wenn der Besitzer des A. an ein Mädchen brünstig denkt, dieses sofort sich ihm nähert und sich selbst anträgt.

Aropayang (†), ein böser Geist der alten Bisayas.

Asbang (†), nach dem gelehrten Tagalisten, P. Noceda, bedeutete dies Wort bei den alten Tagalen soviel als Zauberer, Spukgeist und *Asuang* (s. d.).

Asitera, Name, den die spanischen Schriftsteller speciell den Opferpriesterinnen der Igorroten geben.

Asoan, Dämon, böser Spukgeist der Pampango.

Asuang, ein Dämon der Tagalen, Bisayas, Bikols und vielleicht noch anderer Stämme der Philippinen. Früher wurde er auch *Usuang* oder *Osuang* u. s. w. genannt. Er hat es hauptsächlich darauf abgesehen, neugeborene Kinder zu verzehren und war deshalb bei Geburten stets gefürchtet. Heute, wo die alten Traditionen bei den christlichen Völkern des Archipels verwischt sind, wird der Name *Asuang* oder *Asuan* beinahe allen Spukgestalten, Gespenstern u. dgl. gegeben. Man vergleiche *Osuang*. Nach P. Sanchez nennen die Mandayas eine Art Hexen oder Zauberer oder Spukgeister ebenfalls *Asuang*.

Asuvang (†), eine Spukgestalt der alten Tagalen, wohl mit *Asuang* identisch.

Atasip (†), ein Dämon der alten Tagalen.

Auor-Auor (†) hiess bei den alten Bisayas der Enkel des ersten Menschenpaares.

B.

Babailan (†), der Titel der Priester und Priesterinnen der alten Bisayas. Die Spanier geben dem Worte, wenn von einer Priesterin die Rede ist, die weibliche Endung auf *a: Babailana*.

Babató, s. **Guinguinammul.**

Badhala, s. **Bathala.**

Badla, ein guter Gott der Mandayas (Mindanao), der Sohn des Mansilátan. Offenbar ist der Name *Badla* eins mit *Bathala* (s. d.).

Baganí heissen bei den Manobos und Mandayas jene Krieger, welche mindestens fünf bis sieben Feinde getödtet haben. Sie gelten, wenigstens bei den Mandayas, als vom *Búsao* (s. d.) besonders begünstigte Wesen, wie sie denn diesem auch speciell huldigen.

Bagao, ein heiliger Baum.

Baglan (†), Titel der Priester der Ilokanen. Auch in derselben Bedeutung bei den Tinguianen.

Bagol (†), kleine, nett aus Holz gearbeitete Häuschen, welche die alten Tagalen ihren Ahnengeistern oder Anitos neben dem Wohnhause errichteten und wo sie ihnen Speisen und Betel hinlegten. Man nannte diese Anito-Häuschen auch *Bao.*

Bailan, s. **Baylan.**

Baingan, eine Göttin der Igorroten und Ifugao-Stämme.

Bakonawa oder **Bakonaua** (†). Ein Dämon der alten Bikols, der bei Mondesfinsternissen das Gestirn verschlingen wollte.

Balañgao oder **Balañgaw,** eigentlich der tagalische Name für Regenbogen. Die alten Tagalen sagten, dass die vom Blitze Getödteten auf dem Regenbogen zum Himmel aufstiegen.

Balan Tikis, ein Vogel, dessen Schlag oder Gesang den alten Tagalen zu Augurien diente.

Balaoa, ein zu einem Opferfest hergerichteter ‚Tempel' (ohne Idole) der Tinguianen.

Balatiti, ein Vogel, der den alten Tagalen zu Augurien diente, wohl mit dem vorher erwähnten *Balan tikis* identisch. Von B. wird abgeleitet: *Balatitiin* = Person, welcher der *Balatiti* immer singt.

Balattam, die Zauberer der Bagobos.

Balbal, ein Dämon der Bagobos.

Balendik, ein Dämon der Dumagat-Negritos von weisslicher Gestalt, hochbeinig, mit einem Pferdekopfe.

Balilik (†), ein unter Assistenz von zehn und mehr *Babailanas* (s. d.) dargebrachtes Opferfest der alten Bisayas.

Baliti ist der Name des Baumes *Ficus indica,* welcher als Sitz von verschiedenen Geistern und Dämonen von allen, oder nahezu allen Stämmen der Philippinen verehrt, bzw. gefürchtet wird.

Balitok, eine Gottheit der Ifugaos.

Balo sind nach dem Aberglauben der Tagalen Spukgeister, welche besonders in Einöden in unsichtbarer Weise den Wanderer,

insbesondere durch Laute eigenthümlicher Art erschrecken und äffen. Mitunter werden sie sichtbar in Gestalt von Rauch oder eines Schattens.

Balon (†), s. **Baon.**

Balyan (†), so hiessen bei den alten Bikols die Opferpriesterinnen.

Bangan ist die Gemahlin des Gottes der Igorroten, Apu.

Bangbang, ein Fels an der sogenannten *Bocana* des Rio Abra, wo nach dem Aberglauben der Ilokanen sich ein Fusstapfen des *Angngãlo* vorfindet.

Bangeiz, s. **Banheis.**

Banguiuis (sprich *Bangïuïs*), Name einer Gottheit der Igorroten, wahrscheinlich identisch mit *Banheis.*

Banheis (sprich *Banheïs*), Name einer Gottheit der Igorroten.

Banóg (†), Name eines Felsengebildes (Klippe), das einem ‚Sperber' ähnlich war und welchem die alten Bisayas Geschenke opferten, um auf ihren Fahrten ungehindert vorüber zu kommen.

Banua (von P. Ruiz *Bánua,* von J. de los Reyes *Banúa* accentuirt) ist der Name jenes Gottes, der nach dem Glauben der Tinitianen an der Spitze der guten Geister stand. Er scheint aber auch der Bringer des natürlichen Todes zu sein.

Bao (†), s. **Bagol.**

Baon (†). Wenn bei den alten Tagalen ein Verheirateter starb, so wurde er in einem kahnartigen Sarge bestattet und Ziegen, Schweine, Hirsche und Sclaven (mit Rudern) u. s. w. beigegeben und eine solche Bestattungsart nannte man B., bei den Bisayas *Balon.*

Barañgan (†). Die alten Bisayas glaubten, dass es Zauberer gebe, welche durch ihren blossen Blick Leute bezaubern, behexen, ja tödten könnten, und solche Zauberer nannte man *B.*

Barubarita oder **Baribaritu** (†), der Name des Auguriums, welches die alten Bikols sich vom Vogel *Ilaya* holten.

Basaud, der Name der Hölle der Tagbanúas.

Basingani, der Name der Thongefässe, in welchen die Leichen der kleinen Kinder bei den Tagbanúas beigesetzt wurden.

Basonbasong (†), Strauss von goldenen Federn, welcher von den

alten Tagalen verwendet wurde, um Anito-Idole darein zu stecken oder zu schmücken.

Batakagan, nach Isabelo de los Reyes eine ‚Gottheit', nach P. Ruiz eine Göttin der Igorroten, nach S. Mas ein Gott der Ifugaos.

Bathala oder **Badhala,** auch **Batala** war der (aus dem Sanskrit stammende) Name des höchsten Gottes der alten Tagalen, welcher mit seinem vollen Namen *Bathala mei kapal* heisst. Der Name B. wurde auch auf einen Vogel übertragen, welchem man göttliche Ehren erwies und der wahrscheinlich mit dem *Tigmanukin* identisch ist. Der Gott B. ward auch durch Idole dargestellt. — Bei den alten Bikols war B. der Name eines Anitos oder guten Geistes, welcher die Menschen schützte und glücklich machte. — Die alten Pampangos nannten so auch einen Vogel, doch wird in den mir vorliegenden Quellen nicht erwähnt, ob dieser Vogel, wie der *Tigmanukin* wirklich oder nur in ihrer Phantasie existirte.

Batiá, ein gewisses Gebet, welches die Tirurays, speciell ihre *Belian* verrichten.

Batin tawo (†), eine Art Zauber bei den alten Tagalen.

Batog (†). Unter B. verstanden die alten Tagalen, das Einfahren eines Geistes oder Dämons in den Leib einer in Amtsthätigkeit begriffenen Priesterin.

Baua (†), so hiess bei den alten Bisayas ein Vogel, welcher die Menschen, die er traf, in einen *Ásuang,* Vogel oder sonst ein Thier oder Ungeheuer verwandelte, oder sie gar verschlang.

Baybulan, der Name eines fabelhaften Schweines, das nach dem Glauben der Mandayas Erdbeben bewirkt, indem es an den Grundfesten der Erde sich scheuert.

Bayguebay (sprich *Baigebai*), die Eva der Bagobos.

Baylan, Name der Priesterinnen der Bagobos, wird auch *Bailan* geschrieben.

Bayoguin (†) waren eine Art Priester der alten Tagalen, welche weibliche Kleider trugen und sich den Paederasten hingaben. Man vgl. *Bayok.*

Bayok (†), Titel des Oberpriesters der alten Zambalen, er ging in Frauenkleidern einher, trug die Haare nach Weiberart, ging aber bewaffnet einher.

Bebenángan, die Gemahlin des Gottes Tschiehónau der Katalanganen.

Beigebei, so schreibt Dr. SCHADENBERG den Namen *Bayguebay*.

Berma, s. **Kotika.**

Belián oder **Beliáu**, Name der Priester der Tirurays.

Bengat, ein Zaubermittel, das die Tirurays an ihren Feldern anbringen, damit jeder stürbe oder platze, der etwas von der Feldfrucht stiehlt oder geniesst.

Biata, ein besonderes Gebet der Priester der Tirurays.

Bibit (†), ein Phantom der alten Tagalen, ein *Anito,* nach anderen mit dem *Tigbalang* identisch.

Bilauo oder **Bilawo** (†), ein Hocus-pocus der alten Tagalen, womit sie den Dieb einer Sache zu eruiren glaubten.

Bililik, das Hauptopferfest der Mandayas.

Binalínga, eine Göttin der Katalanganen.

Bisnu s. **Kotika.**

Boking (†), ein *Anito* (s. d.) der alten Tagalen.

Bokong (†), ein *Anito* (s. d.) der alten Tagalen.

Bolbol, ein Spukgespenst der Tirurayes, welches Krankheiten bringt und die Eingeweide der Leichen frisst.

Bongan (†), nach dem Glauben der alten Bikols boshafte Dämone in Zwerggestalt.

Bongat, ein abergläubischer Brauch bei den Bagobos (man vgl. PETERMANN's *Mittheilungen*. 1891. Heft 5, S. 111).

Bongó (†), ein Dämon der alten Bikols, welcher Feuer aus den Augen ausstrahlte.

Bongo, der Ort, welcher die Seelen der verstorbenen Tirurays aufnimmt.

Bongo-matir-atir war eine Tiruray-Jungfrau, welche Göttin wurde.

Bongo-solo-delemón, eine Halbgöttin der Tirurays.

Bongoy (†), ein Opfer, das die alten Tagalen den Anitos spendeten, wenn Jemand erkrankt war; es bestand darin, dass man ein Huhn oder ein anderes Thier mit dem Kopfe nach abwärts an einen Pfahl spiesste.

Boni, s. **Buni.**

Bosongbosong (†), eine Art Kranz oder Krone, welche die Opferpriesterinnen der alten Tagalen bei der Ausübung ihres Amtes trugen.

Bruja (sprich *Brucha* oder *Bruhha*), dieser spanische Name wird heute von den Ilokanen dem *Asuang* (s. d.) gegeben.

Bugan. 1. Die Tochter des Igorroten-Gottes *Apu.* 2. Die Gemahlin des *Mananuhahut* (s. d.), des obersten Gottes der Kianganen. Man vgl. übrigens *Buhas, Bujan, Bujas* und *Baingan.*

Bugayan (†), so hiessen bei den alten Bisayas Zauberer, welche die Leute krank machten und die Saaten verdorren liessen.

Buhas, nach Reyes, die Gemahlin des Kabiga, eines Gottes der Igorroten.

Buingan, eine Göttin der Ifugaos, Schwester und Gemahlin des *Sumabit.*

Buisit, ein Wort angeblich chinesischen Ursprunges, welches im Ilokanischen soviel als ‚einem schlimmen Geschicke geweiht' u. dgl. m. bedeutet, so werden die Hunde des ersten Wurfes einer Hündin ersäuft, weil sie *Buisit* sind. Auch bei den Tagalen der Provinz Tayabas findet sich dasselbe Wort in derselben Bedeutung, man spricht dort von einem Buisit-Haus, d. h. von einem unglückbringenden Hause etc.

Bujan (sprich *Buhan*) oder **Bujas** (sprich *Buhas*), die Gemahlin des Gottes Kabiga der Ilamut und Altasanen.

Bulalu-Talun, ein Gespenst, das nach dem Glauben der Tirurays in den Wäldern lebt und sich von Menschenfleisch nährt.

Bulislis, ein Phantom von unförmlicher Gestalt. (Aberglauben der Tagalen der Provinz Tayabas.)

Bul-Lagao, ein Berg in Ilocos oder in den angrenzenden Provinzen, auf welchem sich Fusstapfen vorfinden, die man dem *Angngaló,* dem Adam der Ilokanen, zuschreibt.

Bul-Lalayao, der ilokanische Name des Regenbogens, auf den man nicht mit den Finger zeigen darf, weil er sonst unsichtbarerweise durchschnitten wird. Die Ilokanen stellen sich den Regenbogen als einen farbenprächtigen Vogel, den Blitz als ein weisses Schwein oder einen Hahn vor.

Buni oder **Boni** (†). 1. So oder in voller Form: *Kabunian* hiess der oberste Gott der alten Ilokanen. 2. Der Name des obersten Gottes der Kianganen.

Buniag (abgekürzt für *buniag ti sirok ti latok*), der Name für eine Art abergläubischer Wiedertaufe in Ilocos. B. kommt von *Buni* her.

Búsao. 1. Bei den Mandayas ist der B. nichts anderes als eine Tugend, die vom Gotte *Mansilátan* ausgeht und sich den *Baganís* (s. d.) mittheilt, um ihnen Muth einzuflössen. 2. Bei den Manobos und Tirurays bedeutet B. soviel als ‚Geist'. Dämon oder *Diwata* (s. d.). 3. Bei den Bagobos ist der B. der Bringer von Tod und Pestilenz, ein Dämon, der beständig Hunger nach Menschenopfern besitzt. Auch der Dämon Mandarángan wird so zuweilen genannt, woraus hervorzugehen scheint, dass B. bei den Bagobos nicht der Name eines einzigen bestimmten Gottes oder Dämones, sondern dieselbe allgemeine Bedeutung wie bei den Manobos und Tirurays besitzt.

Búsau, bei den Tirurays die gebräuchlichere Form für *Búsao.*

Buybuy (†), Gesänge der alten Tagalen, in welchen die Genealogie der Götter und Helden besungen werden.

C.

Cafre. 1. Mit diesem spanischen Namen bezeichnen die Tagalen der Provinz Tayabas ein menschenfressendes Gespenst, das vor dem Salze eine grosse Scheu besitzt. 2. In den ilokanischen Provinzen nennen so die Spanier den *Pugót* (s. d.).

D.

Da-dago, s. **Daragó.**

Dake, böse Geister (Aberglauben der Ilokanen).

Dalig, Sinibaldo Mas nennt so einen Gott der Ifugaos, Padre Ruiz eine Göttin der ‚Igorroten'.

Dalingay, die Gemahlin des Gottes der Gaddanen, *Amanobay.*

Dalongdogan (†). Die alten Bisayas glaubten an Zauberer dieses Namens, welche verschiedene Wurzeln oder andere Zaubermittel auf dem Wege vergruben, welchen die zu bezaubernde Person zu betreten hatte. Diese wurde dadurch betäubt oder krank oder musste sogar sterben.

Damalag, s. **Damolag**.

Damakólen, so heisst bei den Bagobos jener Gott, der die Berge schuf.

Dambana (†), so nannten die alten Tagalen eine Art von Altar, auf dem sie ihre Idole aufstellten.

Damolag oder **Damalag** (†), ein guter Geist, welcher den Reis in der Blüthezeit vor Stürmen und Unwetter schützte (Glaube der alten Zambalen).

Danugen, eine Göttin der Igorroten und Ifugaos. D. scheint mir eine verbasterte oder verderbte Schreibung für *Daungan* oder *Daunguen* zu sein.

Daragao, nach Dr. SCHADENBERG heisst so ein Diener des Mandarángan (eines Dämons der Bagobos), den dieser unter die Menschen schickt, um sie krank zu machen; wahrscheinlich mit dem folgenden *Daragó* identisch.

Daragó, ein Dämon der Bagobos, welcher auch *Da-dagó*, *Du-dugó* oder *Mu-dugó* genannt wird und dessen Name soviel wie ‚Blutvergiesser‘ bedeuten soll. Es scheinen diesen Titel mehrere Gottheiten der Bagobos zu führen, speciell der *Mandarángan* wird auch D. betitelt.

Dasiasoiat, eine Gottheit der ‚Igorroten‘, nach anderen ein Gott der Ifugaos.

Daungan oder **Daunguen,** eine Göttin der Ifugaos, Tochter des *Kabunian,* Gemahlin des *Kabiga.* Sie ist eine der Stammmütter des Menschengeschlechtes.

Devata, s. **Diwata.**

Dia (†), die alten Bisayas nannten ihren höchsten Gott *Dia* (oder auch *Lauon, Sidapa*).

Dia-Masalanta (†), der Liebesgott der alten Tagalen. Er machte auch, dass die Frauen fruchtbar blieben, und die Männer die Zeugungsfähigkeit behielten.

Dimoko, Variante von *Limokon* (s. d.).

Dingali, (†), eine Art Haus-*Anito* oder *Spiritus familiaris* der alten Tagalen.

Dio-Dio-As, eine dem antiken Pan entsprechende Gottheit der Tinguianen.

Diuata, s. **Diwata.**

Diuatero. P. Mateo Gisbert S. J. nennt so die Priester der Mandaya, es ist dies kein bei diesem Volke selbst üblicher Titel, sondern eine spanische auf *Diuata* zurückgehende Neubildung.

Divata, s. **Diwata.**

Diwang (†), ein Sang der alten Tagalen, zu Ehren ihrer Anitos.

Diwata oder **Diuata, Divata,** fälschlich **Devata:** 1. Name der Ahnengeister bei den alten Bisayas, entsprechend den *Anitos* der Tagalen. 2. Name von Geistern oder Gottheiten der Mandayas. 3. Name der *dii minores* oder (guten wie bösen) Geister der niedersten Kategorie bei den Batak oder Tinitianen. 4. Name von Geistern der Tagbanúas. 5. So scheinen auch alle Geister der Bagobos zu heissen, zum mindesten einer. 6. Name gewisser Geister der Manobos. 7. Name gewisser Geister der Subanon oder Subanos. 8. *Diwata* heisst im Aberglauben der Tirurays ein Fisch, welcher acht Köpfe besitzt und im ‚Nabel' (d. h. dem Mittelpunkt) des Meeres wohnt.

Domakólen, Name jenes Gottes der Bagobos, welcher die Berge erschuf (vgl. *Damakólen,* ich weiss nicht, welcher Name der richtigere ist).

Dongguial, sprich: **Donggial,** ein Fabelwesen, welches nach dem Aberglauben der Ilokanen sich, aus unglücklicher Liebe, in einer Pfütze ertränkte, in welchem wegen zu geringem Wasserstande nicht einmal eine Fliege hätte ersaufen können.

Dosos (†), eine durch böse Geister bewirkte schädliche Wirkung der Winde (Tagalischer Aberglaube?).

Du-Dugó, s. **Daragó.**

Duende, dieses spanische Wort ist von den Tagalen der Provinz Bulakan dazu verwendet worden, kleine Fabelwesen, welche männlichen oder weiblichen Geschlechtes sind, zu benennen, welche den Menschen mit ihren Liebesbewerbungen lästig fallen. Sie tragen eine Kappe nach Art jener, welche von den katholischen Priestern getragen werden; wer sich dieses Käppchens bemächtigt, kann über das betreffende *Duende* nach Belieben verfügen. Man sagt, dass die Foetus der abortirten Kinder sich entweder in Duendes oder Tianaks oder Tigbalangs verwandeln.

Dukaj (sprich *Dukach*), so nennen die Tirurays ein Räuchermittel, das sie aus dem Harze eines gewissen Baumes gewinnen. Sie lassen vom D. die Jagdhunde riechen und glauben, dass hiedurch die Hunde eine gute Witterung erhalten.

Dumagan oder **Dumangan** (†), eine Gottheit, zu welcher die Zambalen flehten, damit der Reis reichlich Körner hätte.

(Fortsetzung folgt.)

Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern.

Mittheilungen aus Djâhitz' *Kitâb al-haiwân*.

Von

Dr. G. van Vloten.

(Schluss.)

VIII.

Anmerkungen zum vorhergehenden Gedichte.

Vers 2. Ueber solche Metamorphosen gibt Djâhitz vieles Interessante. Man erzählte (رَوَوا), dass zwei Völker verwandelt wurden. Das eine lebte auf dem Lande in der Gestalt grosser Eidechsen (ضبّ),[1] das andere im Wasser als Aale (جِرِّىّ). Ein Faqîh sah Einen, der eine Eidechse ass und sagte: Wisse, dass du einen Scheikh der Banu Israel issest.[2] Ein Zeichen dieser Verwandlung sind die menschlichen Hände der Eidechsen. Ein Dichter (العدار?) sagte:

لهُ كَفّ إِنْسَانٍ وَخَلْقُ عِظَايَةٍ وَكَالقِرْدِ وَالخِنْزِيرِ فى المَسْخِ والعَصبِ

Sie (die Eidechse) hat die Hand eines Menschen und die Gestalt der Itzâja (eine Art Eidechse). Sie wurde verwandelt und gehöhnt (ich lese والعضب) wie der Affe und das Schwein.

Nicht nur Eidechse und Aal, sondern auch Schlange, Hund, Hase und Maus hält das Volk (العامّة) für verwandelte Menschen.

---

[1] Uromastix sp.

[2] Er dachte an die Tradition Abu Daûd (Cairo 1280) II, 93: Es wurde dem Propheten eine Eidechse vorgesetzt, da nahm er ein Stücklein Holz, zählte ihre Zehen und sagte: ‚Ein Volk der Banu Israel wurde in Thiere verwandelt, ich weiss nicht in welche.' Er ass aber nicht von ihr. Cf. auch Damiri II, 92 im Anf. Auch heute noch sagen die Bedouinen, diese Eidechse sei ‚menschlich', Doughty I, 326.

Darauf bezieht sich auch die Tradition von Ibn Abbas (oben S. 172, Frage 12); es werden darin noch der Elephant und die Spinne genannt.[1] Solchen Legenden wird Mohammed auch die von den verwandelten Juden (Qorân ii, 61, v, 65) entlehnt haben.

Was die Steuereinnehmer betrifft, so werfen Djâhitz' Mittheilungen über diese übel berufene Zunft[2] Licht auf vor-islamische Zustände.[3] Die kleinen Araberfürsten erhoben von den Kaufleuten Zölle (مكس) zu Lande, auf dem Wasser und an den Marktstätten; sie gebrauchten oft Gewalt dabei. So sagte der Tha'labite in der Zeit der Unwissenheit:

الايَسْتَحِى مِنّا ملوك وتتّقى محارِمَنا لايبرأ الدم بالــــدم
وفى كلّ اسواق العراق اتاوة [4]وفى كلّ ما باع امرء مكس درهم

Schämen sich denn nicht die Könige vor uns, schonen sie nicht unsere Privilegien. Wird nicht Blut gereinigt durch Blut?[5]

Auf jedem Markt von Irâq wird Tribut gefordert; von Allem, was Jemand verkauft, wird ein Dirhem erhoben.

Ein Anderer sagte:

اكَابنِ المعلّى خلتَنا ام حسبتَنا صَوارِىّ نعطى الماكسين مكوسا

Meinest du, wir seien wie Ibn al-Mo'alla, oder haltest du uns für Schiffsleute, die den Zolleinnehmern Zoll geben?

Dass von Schiffen Zoll erhoben wurde, sagt auch al-Açmai in dem Gedichte, worin er über die alten Völker und Könige redet:

اعَلقتْ[6] تُبّعا حِبَالُ المنون وانتحت بعده على ذى جــدون
واصابت من بعدهم آل هِرماس وعادت من بعد للساطرون
ملك الحضرِ فالفرات فما دجلة شرقا فالطور[7] من عابديــــن

---

[1] Ich habe diese Tradition nicht auffinden können, aber cf. Damiri i, 332.

[2] Vgl. u. A.: Reckendorf, ‚Palm. Zoll- und Steuertarif' *ZDMG.* xlii, 396; Ham. p. 269 seq., Freytag, *Prov.* xv, 50, *Asad-al-Ghâba* iii, 374 (1).

[3] Und zwar, wie wahrscheinlich, in Mesopotamien und den Euphratländern, siehe die angeführten Verse.

[4] Dazu die Erklärung والاتاوة والاربان كلّه شى واحد.

[5] d. h. vielleicht: Sollten wir ausser der üblichen Vergeltung noch absonderliche Taxe für die Ermordeten zahlen?

[6] Cod. اغلقت.

[7] Cod. فالطور. Diesen Vers gibt auch Jaqût s. v. طور عبدين, Ibn Chordadhbe 95 (12), woselbst die Varianten الى (pro فما), طرّا (pro شرقا) und عبدين.

كل جمل يمرّ فوق بعير فله مكسه ومكس السفيـــــــن[1]

Hier wird also auch noch eine Besteuerung der Kameelladungen erwähnt.

Deshalb sagen die Araber, dass Allah über alle Steuereinnehmer Unheil bringt.[2] So soll er die Zwei, von welchen im Verse die Rede ist, den Einen in eine Hyäne, den Anderen in einen Wolf verwandelt haben, und das ist auch die Ursache, dass Wolf und Hyäne miteinander Mischlinge zeugen, ausser امّ عمرو auch noch die سِمع und عِسْبَار genannte.

Vers 3. Die Araber sagen, dass Allah Völker vernichtet hat mit Ameisen. Omaija ibn abi-ç-Çalt sagte:[3]

ارسل الذرّ والجراد عليهم وسنينا فاهلكتهم ومورا
ذكر الذرّ انه يفعل الشرّ وانّ الجراد كان ثُبـــورا

Er sandte Ameisen und Heuschrecken über sie und Jahre der Dürre und Staubwirbel, die sie vernichteten.
Er machte die Ameise Böses thun und die Heuschrecke zur Zerstörung.

Hier ist offenbar an die ägyptischen Plagen gedacht.

Mit Bekr ist gemeint Bekr ibn Abd Manât [ibn Kinâna]. Als sich nämlich der Stamm Kinâna in Mekka niedersetzte, wurden sie unaufhörlich von der رُعَاف[4] genannten Krankheit geplagt; die war unheilvoll wie die Pest und die Seuche موتان. Der letzte vornehme Qoraischit, welcher daran starb, war Hischâm ibn al-Moghîra. Auch die Djorhom wurden von der رُعَاف heimgesucht.

[1] Wir sparen dem Leser die Uebersetzung dieser Knittelverse; ذو جدون kommt auch Hamasa p. 507 unter den verschollenen Völkern vor; der هِرماس ist ein Fluss in Mesopotamien. Ueber Satirûn cf. Nöldeke, *Pers. u. Arab.* p. 34. عابَدين metri causa für عبدين.

[2] Vgl. hierüber auch den Commentar zu Vers 6 seqq. und den prophetischen Ausspruch S. 245, Note 1.

[3] Von seinen Gedichten enthält das *Kitâb al-haiwân* copiöse Extracte, besonders über die Sündfluth, fol. 112 v. seq.

[4] Ob hier an eine bestimmte Krankheit zu denken, ist nicht sicher. رعاف bedeutet weiter nichts als das Bluten der Nase. عام الرُّعاف hiess das 24. Jahr der Hidjra wegen des vielen Nasenblutens. Weil I, 156, n. 1 (Dozy).

Vers 4. Ueber die Legende von der Maus und dem Damme in Mârib cf. Qorân xxxiv, 14 seqq., Masûdi iii, 383 (wo von einer grossen Ratte, جرذ, die Rede ist). Sonst über diesen Damm ibid. 368—70, D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser* ii, 5 seqq. etc. Die Anecdote Masûdi iii, 372, 5—373, 6 erwähnt auch Djâhitz an dieser Stelle.

Vers 5. Djîlân waren die Handwerker der Könige. Sie waren Bergleute (oder Medier) (من اهل الجبل). Açmai citirt:

أَرْسَلَ جِيلَانَ يُنْحِتُونَ له سَاتِيدَمَا بِالحَدِيدِ فَانْصَدَعَا[1]

Er sandte Djîlân, um für ihn Sâtidamâ[2] auszuhauen mit Eisen, und es wurde zersprengt

und: وتبنى له جيلان من تحتها الصفا قصورا تعالى بالصفيح وتُكْلس

Und Djîlân baute für ihn auf den Steinen Schlösser emporragend mit Steinplatten und mit Kalk übertüncht.

Imrolqais sagte:

أُتِيحَ لَهُ جِيلَانُ عِنْدَ جِدادِهِ[3] وردّد فِيهِ الطَّرْفَ حَتّى تَحَيَّرَا

Ihm wurde Djilân beschickt beim Aushauen;[4] er besah ihn öfters bis er staunte.

Jaqût, *Geogr. Wörterb.* s. v. macht die Djilân zu Persern aus der Gegend von Istakhr, die von dort nach Bahrain übersiedelten und sich mit Arabern vom Stamme Idjl vermischten.

Vers 6. Sie sagen nämlich, die Eidechse und Sohail seien verwandelte Steuereinnehmer, der eine wurde auf der Erde verwandelt, der andere im Himmel. [An einer anderen Stelle fol. 331v]: Sie machen Sohail zu einem Steuereinnehmer (عشّار), der in einen Stern verwandelt wurde und Zohra (Venus) zu einer Buhldirne, die

---

1 Cf. Lisân al-Arab s. v. جيلان.

2 Ueber dieses Gebirge cf. Ibn Chordadhbe p. 232.

3 Ich lese mit Lisân al-Arab جذاذه.

4 Ich glaube gemeint ist ein Edelstein. Nicht viel deutlicher ist die andere Version dieses Verses bei Jaqût s. v. جيلان:

اطافت به جيلان عند قطافه وردّت عليه الماء حتّى تحيّرا

Anahîd[1] hiess; die Indier sagen etwas Derartiges von Otârid (Mercurius).

Vers 7. Ueber Abu Righâl cf. NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber* p. 208.

Die Tradition (Agh. IV, 74, 76, Ibn Hisch. 32) über ihn ist schwankend. Er soll ein König in Taif gewesen sein, einer von den Thamudäern. Er war grausam gegen seine Unterthanen und Allah vertilgte ihn. Von ihm stammen alle Thaqîfiten. Andere sagen, er führte den Elephanten der Habesch in das heilige Gebiet und starb bei Moghammas, woselbst sein Grab noch immer gesteinigt wird.

Djâhitz macht ihn zu einem vom Propheten Çâlih gesandten Steuereinnehmer. Was er weiter erzählt, findet sich bei Masûdi und theilweise bei Ibn Qotaiba p. 44 (hier hat WÜSTENFELD, *Register zu d. Geneal. Tab.* p. 451 مصدّق unrichtig mit ‚Bettler' übersetzt) und Ibn Doraid (p. 183) wieder. Djâhitz' Redaction gibt für Masûdi III, 160 folgende Verbesserungen: l. 6 الضئينا für الوضينا, l. 8 حبال für جبال, المزون für المرور.

Auch unser Gedicht scheint dem Abu Righâl die Function eines Steuereinnehmers zuzutheilen, das beruht also wohl auf alter Ueberlieferung bei den Bedowinen.

Vers 8, 9. Jetzt (sagt der Commentar) begibt er sich auf das Gebiet des Islams, gleich ob ihm von Seite des Mankibs und des Arifs Leid (جهد) geschehen wäre. Letztere sind drei: Mankib, Naqîb und Arîf. Al-Aschdja'i sagte:

رعاع عاونت بكرا عليه كما جعل العريف على النقيب

Canaille, die den [Banu] Bekr gegen ihn Hülfe verlieh, gleichwie der Arif es gegen den Naqîb macht.

Es ist sehr zu bedauern, dass Djâhitz zu unserem Verse nichts gibt als das Wenige, das wir hier übersetzt haben. Wie leicht hätte er uns über die Bedeutung und Verhältnisse der hier nur ganz oberflächlich berührten Functionäre die so gewünschte Aufklärung geben können.

[1] i. e. die bekannte babylonische Göttin.

An einem anderen Orte gedenke ich über die Würden, wovon hier die Rede ist, eingehend zu handeln. Jetzt würde dieses zu weit führen. Was bisher bekannt ist, findet der Leser bei VON KREMER, *Cult.-Gesch.* I, 88 (Arîf), *Gloss. Belâdhori* s. v. عرف (Arif), *Gloss. Fragment Hist. Arab.* عرف (Mankib, Arîf). Für Arîf cf. noch Hamasa p. 370 (paen.), wo ersichtlich, dass die Arîfe mit der Steuererhebung unter den Bedowinen beauftragt wurden.

Vers 10. ‚Er gab ihr den Wein um den schönen Geruch, die Gazelle sollte ihr zum Reitthier sein (über das Reiten der Dämonen cf. infra).

Die Frage, ob und in wie weit sich Dämonen mit den Menschen verbinden können, hat die Araber vielmals beschäftigt. Von den späteren Rechtsschulen haben die Hanbaliten derartige Verbindungen entschieden verneint auf Grund zweier Qorânverse XVI, 74; XL, 9 (جعل لكم من انفسكم ازواجا الخ). Aber die Tradition lässt den Propheten sagen: اللهمّ ارزقنى جنّيّة اتزوج بها تصاحبنى حيثما كنت ‚O Allah, bescheere mir eine Djinnîa zum Heiraten, und mir, wo ich bin, zur Gesellschaft.‘[1] Und es ist gar kein Zweifel darüber, dass die grosse Mehrheit immer an die Existenz solcher Heiraten geglaubt hat.[2] WELLHAUSEN hat schon Beispiele dafür gesammelt (*Altarabisches Heidenthum* p. 138). Ich will jetzt noch mittheilen, was Djâhitz über diesen Gegenstand anführt (fol. 131^{v} seq.).

Abu Zaid erzählt von ihnen, dass ein Mann eine Siʿlat heiratete, und dass sie eine Zeit lang bei ihm blieb und Kinder gebar. Sie sah aber einmal Nachts einen Blitz über die Länder der Siʿlats gehen und floh zu ihnen. Da sagte er:

راى برقا فأوْضع فوق بكر   فلأْيًا ما اسال وما اعاما

Er sah einen Blitz, der (den Regen) niederschlug über Bekr und mit Mühe (die Thäler) fliessen und schwimmen machte.

Aus solchem vermischten Geschlechte, sagte man, waren die Banu as-Siʿlat von den Banu Jarbû.[3] Auch Bilqis, die Königin von Sabaʾ,

---

[1] Damiri I, 250.

[2] Siehe die Erzählung bei LANE, *Arabian Society in the Middle Ages*, p. 35, 36.

[3] Siehe oben p. 173, Frage 16.

stammte von den Ginn.[1] Auch die Djorhom waren von überirdischem Geschlechte, wenn wenigstens der Vers:

لاهُمَّ انّ جرهما عبادك الناس طُرُف وهم تلادك

[O Allah, die Djorhom sind deine Diener, die Menschen sind neu (geschaffen), aber sie sind dein altes Besitzthum]

richtig dahin explicirt wird, dass der Vater der Djorhom zu den Engeln gehörte, die, als sie im Himmel rebellirten, auf die Erde gebannt wurden wie Harût und Marût (Qor. II, 96).

Vers 11. ‚Als ob er sagte, sie verwandelte sich in jede beliebige Gestalt.'

Vers 12. Oben S. 186 haben wir schon über die Schaitâne der Poeten[2] gesprochen. In diesem Verse werden mehrere bei Namen angeführt als Verwandte unseres Ehepaares. Amr, der Schaitân des Mokhabbal (Freytag, *Arab. Prov.* III, 292, Aghâni XII, 40 sqq.), Mishal, der Schaitân des A'scha [Hamdâni]. Dieser heisst im Verse, ich weiss nicht aus welchem Grunde, مِسْحل الخيل ‚der Pferdemishal', vielleicht weil مسحل ursprünglich ‚Gebiss' bedeutet. Ueber ihn vgl. *ZDMG.* XLV, 688; Qazwîni I, 373, 8 a. e. (l. مسحل). Amr, der Schaitân des Ferandaq, cf. Tâdj s. v. عمر. Hamîm, sagt Djâhitz, ist dasselbe wie Homâm und Homâm ist Ferazdaq. Wenn nämlich sein Vater Ghâlib ibn Ça'ça'a ihn rief, sagte er يا هميم [Aghâni XIX, 2 ist Hamîm der Bruder des Ferazdaq]. Diese Schaitâne kommen auch vor in einem Verse des A'scha von den Solaim [lebte in der Zeit al-Mahdi's]:

وما كان جِنّيّ الفرزدقِ أُسْوَةً وما كان فيهم مِثْلُ فَحْلِ المخبَّـــل

وما فى الخوافى مثل عمرو وشيخه ولا بعد عمرو شاعر مثل مِسْحَلِ

Der Djinn des Ferazdaq hat keinen Nachfolger gefunden, weder war unter ihnen [etwas] wie der Hengst des al-Mokhabbal.

Unter den Dämonen gibt es nichts, was ihm und seinem Schaich gleich käme und nach Amr kein Sänger wie Mishal.

---

[1] Der Prophet sagte: احد ابوى بلقيس كان جنّيّا Dam. I, 250, Sale zu Qorân XVII, 44 [‚Die haarigen Eselsfüsse sind ein Merkmal ihrer Djinnennatur', cf. Doughty I, 54].

[2] Diese heissen auch كلاب الجنّ ‚die Hunde der Djinn', Amr ibn Kolthûm:

وقد هرّت كلاب الجنّ منّا وشذّبنا قتادة من يلينا

Aus den Beispielen heben wir noch hervor a) zwei Verse des Ferazdaq, in welchen er Asad ibn Abdallah [den Emir von Chorosân] lobt:

لتُبْلِغَنّ ابا الاشبال مَدْحَتَنا من كان بالغُور او طَوْدَى خراسانا

كانّها الذهب العقيان حبّرها لسان اشعر خلق الله شيطانا

Mein Lob bringe dem Löwenvater (Asad), wer in al-Ghôr oder in den zwei Gebirgen Chorasans wohnet

Als ob es (das Lob) aus sauberem Golde sei, das die Zunge des Mannes verzierte, der von Allah's Geschöpfen den am meisten dichterischen Schaitân besitzt.

b) Einen Vers des Baschschâr ibn Bord:

دعانى شنقناق الى جلد[1] بَكْرة فقلت اتركنى فالتفرّد احمد

Ein Schiniqnâq rief mich zu einer Kuhhaut.[2] Aber ich sagte: ‚Lass mich, die Einsamkeit ist mir besser.'

Der Schiniqnâq (s. unten) ist ein Dämon, der hier die Stelle des [üblichen] Schaitâns einnimmt; Baschschâr meint: ‚Dass ich allein dichte ist lobenswerther, als dass mir der Dämon hilft.'

Vers 13. Warum er ein Viertel bekam, ist nicht deutlich. Djâhitz verweist auf Vers 21, 22, wo von den Kindern die Rede ist. Kenner des moslimischen Erbrechtes können hier vielleicht Aufklärung bringen. Wabâr ist eines von den verschollenen Völkern, deren Erinnerung schon zu Mohammed's Zeiten nur noch in mehr oder weniger phantastischen Mythen bewahrt geblieben. ‚Als Allah,' sagt Djâhitz (fol. 333ᵛ), ‚das Wabâr (oder Wabâri) genannte Volk vernichtet hatte, wie einst Tasm[3] und Djadîs[3] und Djâsim[4] und Amalîq und Thamûd und Âd,[5] da liessen sich die Djinn in ihren Wohnorten nieder und wehrten Jeden ab, der sie besuchen wollte; es sind aber die reichsten Länder Allah's. Da wachsen die schönsten Bäume und die

---

[1] Dieser Vers kommt später noch einmal vor mit حلف statt جلد.

[2] Ueber Leder als Schreibzeug s. Fihrist p. 40.

[3] Ueber Tasm und Djadîs Hamasa 314, Masûdi III, 275—88 etc.

[4] Vielleicht ist die Stadt dieses Namens in Syrien gemeint, cf. Ibn Chordâdhbeh (ed. DE GOEJE) p. 78.

[5] Mit Ghadî Bahm, Dhû Djodûn, Ahl Djâsch und Toqûn, siehe Hamasa p. 507, ist diese Aufzählung der verschollenen Völker vollständig.

süssesten Früchte, die herrlichsten Getreidearten und Trauben und Datteln und Cocosnüsse. Wenn sich aber Jemand nach diesen Ländern herannaht, sei es mit Absicht oder dass er sich verirrt hätte, da wirbeln sie ihm Staub ins Gesicht, und will er noch immer nicht zurück, so machen sie ihn trübsinnig und oftmals tödten sie ihn. Auch gibt es Niemand, der es wagt, dorthin den Weg zu zeigen, denn da sagen sie, es werde ihr Herz beklemmt[1] und es würde ihnen gehen wie dem Volke Moses in der Wüste Tîh. So wird das Land Wabâr zum Sprichworte des Verirrens, und es werden von ihm dieselben Geschichten erzählt wie von al-Dau, al-Çammân, al-Dahnâ und dem Lande von Jabrîn.‘[2]

Wo man dieses Land suchen soll, sagt Djâhitz nicht. Bekri (p. 835) verlegt es in die Wüste Dahnâ. Khalîl sagte: Zwischen al-Jemen und der Sandwüste Jabrîn. Hamdâni: Im Lande der Banu Sad Ibn Tamîm. Bei Hamdâni (*TA.* in v. وبر) findet sich eine Beschreibung der Wabâr: ‚Sie waren Leute mit grossen Körpern, die Allah zur Strafe ihrer Ungerechtigkeiten in eine Art Cyclopen verwandelte, *nasnâs,* welche je ein Auge, ein halbes Angesicht, einen Fuss und eine Hand besassen.[3] Jede Ameise hatte in ihrem Lande die Grösse eines grossen Hundes.‘

Vers 14. Ueber die Hûsch s. oben p. 239.

Vers 16. Die [am Himmelsthore] lauschenden Dämonen sind, wie bekannt, dem Qorân entlehnt.[4]

---

[1] أُلقِىَ عَلَى قَلْبه الصرفة, so auch Bekri (*Geogr. Wörterb.* p. 836): واعترته الصَّرفة. صرفة = صرف الاوهام, ‚Verwirrung‘, (niederl. ‚Verbijstering‘).

[2] Al-Dau ist ein glatter Steinboden auf dem Wege zwischen Mekka und Bacra. Vier Nächte Reisens sieht man weder Land noch Berge. Çammân, ein rother Berg im Lande der Tamîn, welcher sich ganz geläufig und unmerkbar erhebt. Er ist drei Nächte Reisens lang. Al-Dahnâ, die bekannte Wüste; Jabrîn ist eine unendliche Sandwüste südlich von Jemâma. Lane, *Arab. Soc.* 45.

[3] Ueber die Nasnâs cf. Damîri s. v. Masûdi iv, 10—17: Sie hüpfen wie Vögel und weiden wie das Vieh. Sie werden gejagt und gegessen. Sie kommen aus dem Wasser, reden arabisch und tödten die Leute, welchen sie begegnen. Sie klettern auf die Bäume und sind scheu vor den Hunden. Sie werden in Süd-Arabien und auf den Inseln des chinesischen Oceans gefunden. Es sind entartete Menschen.

[4] Interessant ist, dass auch Omeija ibn abiç-Çalt in einem von Djâhitz angeführten Verse diese Dämonen erwähnt (fol. 341ᵛ):

عِفْر und عفريت sind ursprünglich Adjective, bedeutend: ,schlau, heimtückisch, böse‘. Das Genus der Ifrît genannten Dämonen ist wahrscheinlich aus Qorân xxvii, 39 hergenommen. Auch dort ist aber عفريت adjectivisch zu fassen. In der gleichen Weise sind die (Teufel) Mârid aus Qorân xxxvii, 7 entlehnt.

Vers 17. ,Schiniqnâq und Schaiçabân sind zwei Häupter und Väter von [dämonischen] Stämmen. Letzterer kommt vor in dem Verse, den Hassan ibn Thâbit, auf Verlangen der Si'lât (s. oben p. 235) hersagte: ,Wenn bei uns ein Junge aufwächst, da sagt man von ihm nicht: Was ist er? Wenn er nicht herrscht, bevor er den Izâr bindet, so ist er bei uns ein Niemand. Bei mir ist einer von den Söhnen Schaiçabâns, das eine Mal spreche ich, das andere Mal er.‘ Der dämonische Stamm der Banu Schaiçaban wohnte im Gebirge ad-Dhil'âni, Qazwîni i, p. 167, Jaqût s. v. ضِلَع. Den Schiniqnâq hatten wir schon oben im Verse des Baschschâr. Zauba'a s. oben p. 180.

Vers 18. S. oben p. 234 und cf. Damîri i, 241 über die Nahrung der Dämonen.

Vers 19. Der Anûq ist ein Vogel, dessen Eier sich sehr schwer finden lassen. Man sagt: اعزّ من بيض الانوق ,seltener als die Eier des Anûq‘, Freytag, *Prov.* ii, 148 seq.

Vers 20. ,Die Araber und das gemeine Volk verkehrten nämlich im Glauben, dass eine Ghûl, der man einen Schlag versetzt hat, wieder auflebt, wenn man den zweiten darauf folgen lässt.‘[1]

Ein Dichter sagte:

فثنّيت والمقدار يُحْرَسُ اهلُه فليت يمينى قَبْلَ ذٰلك شلّت

Wäre nur meine Hand verdorrt, ehe ich wiederholte,
Nur wer das Mass innehält bleibt bewahrt.

[Wenn das Citat zur Stelle ist, muss hier von einem Gefechte mit einer Ghûl die Rede sein.]

وترى شياطينا يروع مصاعبا وروعها شيا اذا ما تطـــرد
يلقى عليها فى السماء مدلة وكواكب يرمى بها فتقدد

Leider ist der Text hier an mehreren Stellen verdorben.

[1] Cf. oben p. 172, Frage 14. Dasselbe gilt freilich von der Schlange, Qazwīni i, 262. Aber Schlange und Dämon ist einerlei.

Etwas dergleichen wird auch erzählt in einem Gedichte des Abu-l-Bilâd at-Tohawi. [Djâhitz sagt von ihm, er sei einer von den Schaitânen der Bedowinen, und das Gedicht habe er gelogen; wir wollen es dem Leser aber nicht vorenthalten. Es zu übersetzen ist wohl nicht nöthig.]

لهان على جهينة ما الاقى   من الروعات يوم رحا بطان
لقيت الغول تسرى فى ظلام   بسهم كالعَيانةِ صَحْصَحانِ[1]
فقلت لها كلانا نضو ارض   اخو سفر فصدّى من مكانى
فصدّت وانتحيت لها بعضب   حسام غير مؤتشَب يمانى
فقدّ سراتَها والبرد منها   فخرّت لليدين وللجران
فقالت زد فقلت رويد اِنّى   على امثالها ثبتُ الجَنَان
شددت عقالها وحططت عنها   لانظر غدوة[2] ما ذا دهانى
اذا عينان فى وجه قبيح   كوجه الهرّ مشقوق[3] اللسان
ورجلا مُخْدَجٍ ولسان كلب   وجلد من قِراب اوشِنان

Vers 21, 22. Die Uebersetzung, zumal des zweiten Verses, ist fraglich. Der Commentar lässt uns hier im Stiche.

Vers 23, 24. Ich gebe hier nur zwei von Djâhitz citirte Belegstellen, in welchen eine derartige Vermischung menschlicher und dämonischer Züge erwähnt wird, cf. auch Hotaia ed. Goldziher xlii, 3. Obaid ibn Aijûb hat gesagt:

اخو قفرات حالف الجنّ واتقى من الانس حتى قد تقضّت وسائله
له نَسَب الانسىّ يعُرَف نجله وللجنّ منه خلقه وشمائله[4]

Ein Mann der Wüste, der sich mit den Ginnen verband und die Menschen scheute bis er allen Verkehr hatte abgebrochen.

Von menschlichem Geschlechte und bekanntem Ursprunge; aber von den Djinnen hatte er seine Natur und Eigenschaften.

---

[1] Wenn der Text nicht verdorben ist, so kann die Uebersetzung des zweiten Hemistichs nur lauten: Mit einem Pfeile (d. h. einem Blicke) wie das Spähen über eine flache Ebene. Ich weiss aber kein anderes Beispiel einer solchen Annexion (كالعيانة صحصحانِ = كعيانة الصحصحانِ).

[2] Cod. عدوه.

[3] Cod. مشفوق.

[4] Diese Verse kommen zweimal vor, fol. 336r und 338r mit den Varianten خالف; امّه (pro واتقى) und رسائله, s. Kâmil p. 193.

Ein Anderer sagte:

وصار خليل الغول بعد عداوة صفيّا وربّته القفار البسابس
وليس بجنّىّ فيعرف نجله ولا هو انس تحتويه المجالس
يظل ولايبدئ لشىء نهاره ولكنّه يبتاع والليل وامس

Er wurde ein Freund der Ghûl, ein Vertrauter nach der Feindschaft; in öden Wildnissen wuchs er heran. Man weiss, dass er nicht von dämonischem Ursprunge, dennoch ist er kein Mensch, welcher sich der Gesellschaft anschliesst. Bei Tage kommt er keinesfalls zum Vorschein, aber er macht seine Einkäufe in finsterer Nacht.

Der Leser sieht leicht, dass die Vermischung von Mensch und Dämon in diesen Versen nicht wesentlich, sondern bildlich zu fassen ist.

Vers 25—27. Das Reiten auf Thieren in der Wüste ist ein besonderes Vergnügen der Djinn, Ghûl etc. Siehe die von Wellhausen gesammelten Stellen *Skizz. u. Vor.* iii, 137.

Djâhitz gibt hier wieder einige Lügenverse, deren Verfertiger (alle Bedowinen) sich rühmen wie die Djinnen auf Füchsen, Wieseln, Mäusen, Grillen, Warânen, Adhrafûten (Raupen?), Stachelschweinen, Jerboa's etc. geritten zu haben.

Die Menstruation der Hasen ist schon ein altes Vorurtheil (cf. Abu Daûd ii, 93 i. m.). Die Verwendung der Hasenknochen als Amulete (Wellhausen p. 143) ist wohl von diesem Glauben herzuleiten.

Vers 28, 29. ‚Die Leute sagen nämlich, dass man kein geschickter Zauberer sei, bevor man frischen Pfeffer aus Serendîb herbringen kann.'

‚Horaira ist der Name seiner dämonischen Frau.'

Vers 30. Das Knotenlegen und -lösen ist eine Abtheilung der Magie wie das Blasen, Wellh. ll. p. 140. Die نفّاثات فى العُقَد Qorân 113, 4. Der Prophet wurde verzaubert durch einen Juden, der in eine Sehne 21 Knoten machte und sie in einen Brunnen legte. Darauf erkrankte der Prophet. Als ihm aber Gabriel die Art des Zaubers bekannt machte, löste er die Knoten mit den 21 Versen der zwei letzten Suren und fand Erleichterung (Jqd. iii, 373, Baidhawi). Das Knotenlegen hat immer die symbolische Bedeutung

des Verschliessens und Hinderns; dies geht noch sehr deutlich hervor aus den Beispielen in den Zauberbüchern.

Vers 32. ‚Die Gazelle ist nämlich das einzige Wild, das sich hinterwärts in sein Lager begibt; sie will sich zuvor in der Runde umsehen, ob keine Feinde in der Nähe sind.‘

Vers 33. ‚Als er mit ihr durch die Lüfte flog, meinte Jeder, er sei ein Wasservogel.‘

Ein ausführlicher Excurs über die Ungereimtheit des Sprichwortes اروى من ضبّ bricht hier den Commentar plötzlich ab. Der Verfasser kommt auf andere Gebiete und vergisst den losgelassenen Faden wieder aufzunehmen.

Vers 36 scheint zu besagen, dass ihn das böse Auge der Hexe berührte (s. oben zu Vers 20) und sein Glück verschwunden war. Der Dichter scheint vergessen zu haben, dass die Frau schon Vers 20 in Staub aufgegangen war. In den nicht sehr klaren Versen 38, 39 scheint der Dichter seine Tugenden aufzuzählen, in der Hoffnung dadurch bei Allah Vergebung zu finden. Prof. DE GOEJE bemerkte zu dieser Stelle: Kann ذبح الديك vielleicht den ديك الجنّ und اهاب بالصقر ‚verfluchen‘ bedeuten? Oder mit ذبح الديك ist das Weintrinken gemeint, so dass اهاب بالصقر auf die Falkenjagd anspiele. Vers 39 scheint zu besagen, ‚dass er die Nacht wachend (und betend) verbrachte‘. Die verachteten Esel (s. oben p. 240) und die im verbotenen Spiele gewonnenen Dirheme (Vers 40) bezeichnen (wenn meine Verbesserung des Textes richtig ist) die Verachtung und Strafe, welchen er bei seinem Tode ausgesetzt sein würde.

Anhang.

Mosailima (s. oben p. 185, Note 1).

Die Uebersetzung des Verses ist:

Mit einem Ei in einer Flasche, einer Kinderfahne, der Freundschaft eines Djinni's und dem Anbinden eines Vogels[1]

[1] Oder, wie die Variante besagt: ‚und dem inneren Anbinden eines gestutzten Vogels.‘

Açma'i hörte diesen Vers in einer Qaside, die ihm Abul-Zarqâ Sahm al-Hanafi (es war schon mehr als vierzig Jahre her) vorsagte. Er konnte sich aber nur dieses einen erinnern.

Derselbe Hanafite erzählte, dass Mosailima, als er sich noch nicht für den Propheten ausgab, gewohnt war, die Marktstätten zu besuchen, an welchen Araber und Perser um Schlechtigkeiten (فسوق) und Warenaustausch zu treiben zusammenkamen, wie auf den Märkten von Obolla, Baqqa (Cod. نقة), Anbâr und Hira. Dort suchte er sich die Kunstgriffe und Gaukeleien der Sterndeuter und falschen Propheten, auch die Ränke und Künste der Tempelwächter (سدنة), der Schlangenbeschwörer (حوّاء), der Vogelschauer und Liniendeuter, der Kâhine, Seher und Zauberer eigen zu machen und verkehrte mit Leuten, welche behaupteten, dass bei ihnen ein Djinn (تابع) war. So lehrte er, dass ein Ei, das man lange Zeit in starkem Essig aufbewahrt, die Stärke der Schale verliert und elastisch (كالعِلك) wird. So ein Ei steckte er dann in eine Flasche mit enger Mündung und liess dasselbe, bis es wieder hart, rund und trocken wurde, wie es Anfangs gewesen war.

Damit ging er zu Moddjâ'a und dessen Familie, das waren [einfältige] Bedowinen, und er zeigte ihnen dies als ein Wunder und ein Zeichen (آية) seiner Prophetenwürde. Moddjâ'a fiel ihm bei. Auch hatte Mosailima Federn von der Farbe männlicher und weiblicher Tauben mit sich genommen, und als er bei Moddjâ'a mehrere Tauben sah, denen man die Flügel beschnitten hatte, sagte er: Wie lange strafest du Allah's Geschöpfe mit Abschneiden der Stossfedern, wenn Er wollte, dass die Vögel nicht fliegen könnten, da hätte Er ihnen keine Flügel wachsen lassen, das Beschneiden der Flügel ist *harâm.* ‚So bitte denn', erwiderte ihm Moddjâ'a, der ein wenig aufgebracht war, ‚den, welcher dir das Wunder in die Flasche gegeben, dass er jenem männlichen Vogel augenblicklich die Flügel nachwachsen lässt.' ‚Und wenn ihn Allah wieder fliegen macht, so dass ihr es seht, werdet ihr überzeugt sein, dass ich der Gesandte Allah's bin?' ‚Ja.' Dann wollte er, dass man ihn allein liesse, um sich mit seinem Herrn abzusondern, und sie führten ihn in ein abgesondertes Zimmer und

liessen die Taube bei ihm. Die Leute hatten aber niemals davon gehört, dass man den Tauben Federn inseriren könne (تغريز الحمام), auch dachten sie nicht daran, gehörig Acht zu geben, dass man sie nicht hinterginge. Nimm nämlich das Versteck weg und selbst Obaid al-Kais (?), der doch ein Meister in diesem Fache war, ist wie der Menschen einer. Als aber Mosailima allein war, brachte er die Federn, die er mitgenommen, in die Federn der Taube, dort, wo man dieselben abgeschnitten hatte; die abgekürzten Röhren dieser Federn sind nämlich hart und hohl. Als dies fertig war, sah der Vogel aus wie ein Pferd mit falschem Schwanze, d. h. wer es nicht wusste, konnte nichts daran sehen. Als er die Taube fliegen gelassen hatte, nahm die Zahl seiner Anhänger sehr zu und wollten letztere nichts wissen von verständigen Leuten, die ihn einen Betrüger nannten. Endlich sagte er zu ihnen einmal, als es eine finstere Nacht zu werden drohte: ‚Der Engel wird zu mir kommen, die Engel aber haben Flügel und bei ihrem Fliegen gibt es ein Geräusch und Geschwirre; dass sich jetzt Niemand ausser den Häusern wage, denn wer den Engel ansieht, dem wird sein Gesicht weggerafft.‘ Dann machte er einen Drachen (راية) wie ihn die Kinder verfertigen aus chinesischem Papiere und gewöhnlichem Papiere (Kâghid) mit Schwänzen (اذناب) und Flügeln und kleinen Schellen (جلاجل) in den Ecken (صدور) und die mit langen zähen Fäden an Tagen, wo Wind ist, aufgelassen werden. Er wartete so lange bis ganz Jemâma nach dem Himmel schielte und als der Wind gut war, liess er den Drachen auf. Indem die Nacht finster war, sah man die Fäden nicht, auch die Form des Papiers war nicht mehr deutlich und da die Leute einen Engel erwarteten und auch das Geschwirre zu hören meinten, schrieen sie laut auf und selbst die ihre Blicke abgewendet hatten, schrieen, und am Morgen waren alle bereit, dem Mosailima zu helfen und ihn zu vertheidigen. Und das sind die Worte: Mit einem Eie etc.

Auch ibn Qotaiba (p. 206) sagt von Mosailima: Er war ein Mann von Gaukeleien und war der erste, welcher das Ei in eine Flasche brachte, und der erste, welcher einem Vogel, dessen Flügel beschnitten waren, Federn einsetzte.

Das Wort für Purpur im Altegyptischen.

Von

Dr. **A. Dedekind.**

Der im Saale VI des k. k. kunsthistorischen Hofmuseums unter Nr. 1a unter Glas ausgestellte Papyrus [Inventar-Nummer 3933, alt Nr. 34] von 11 sehr beschädigten Zeilen, herausgegeben von Bergmann in: *Hieratische und hieratisch-demotische Texte,* Tafel I, enthält eine Liste von Kleidungsstücken und anderen Objecten und die Bewerthung dieser Gegenstände in Silber. Hievon gibt Bergmann zuerst eine Uebersetzung und bemerkt hierauf: ‚Von der Uebersetzung der Namen der hier aufgeführten Kleidungsstücke, die sich sämmtlich auch im grossen Papyrus Harris genannt finden, habe ich Umgang genommen, da wir ihre Bedeutung nicht kennen.'

Wir wollen bei dieser Liste von Kleidungsstücken nun auf den in Zeile 3 erwähnten Kleidungsstoff ... näher eingehen. Bergmann hat diese Stelle also übertragen: ‚Feiner Zeugstoff, Kleidungsstücke *t'ai,* appretirt 2, macht an Silber ...'

Zur Erklärung dieser Stoffgattung sagt derselbe: ‚Den zweiten Posten der Liste bilden , also zwei Kleidungsstücke *t'ai* (nach Brugsch, *Wörterb. Suppl.,* S. 1390 ‚weites Gewand, Mantel'), von welchem der Papyrus Harris folgende Sorten nennt: (63*b*, 7; cf. Pleyte et Rossi, *Papyrus de Turin,* pl. 72), (14*a*, 12), (14*b*, 3), (14*b*. 13; 63*b*, 17)'.

Das Wesentliche betreffs Zeile 3 ist jedoch bis jetzt, wie überhaupt die Bedeutung von , , , u. s. w. noch nicht erkannt worden. Ich überlasse den Fachgenossen

die Entscheidung, ob es mir gelungen ist, den Sinn dieses Wortes zu ermitteln. [Hieroglyphen] heisst nämlich nach meinem Dafürhalten ‚schöner Purpurstoff', koptisch ϭⲁϫⲏ oder ϭⲏϫⲓ (ϭⲏϭ).

Dass [Hieroglyphen] nach Rougé (*Rec.* iv, 16, 94 etc.) ‚une partie du vêtement funéraire' sein kann, ist vermöge des von mir seinerzeit gelieferten Nachweises eines unter den egyptischen Alterthümern des k. k. kunsthistorischen Hofmuseums in Wien befindlichen Mumiengewandes aus Purpurstoff unbestreitbar.

Es ist jenes als Purpur von mir erkannte Todtengewand ein 31 cm. breites und 90 cm. langes, mit dunklem, netzähnlichem Decor und mit Hieroglyphen-Inschriften bemaltes Stück Purpurstoff aus Theben. Das Object ist ein Fragment einer Mumien-Umhüllung und war laut des darüber gemalten Hieroglyphentextes für einen Propheten in Theben bestimmt gewesen. Die Hauptfläche des Purpurstoffes enthält mehrere mit Hieroglyphentexten bedeckte, citronengelb gemalte Schriftbänder, deren eines über die Provenienz dieses merkwürdigen Mumien-Umhüllungsstoffes Aufschluss gibt. Es befindet sich dies Object gegenwärtig im genannten Museum im Saale iv des Hochparterre unter Nr. 100 in der Fenster-Vitrine Nr. iv ausgestellt.

Um unwiderlegbar den Beweis zu erb ingen, dass dieses werthvolle Mumienkleid nichts Geringeres wäre, als ein kostbarer Ueberrest des im Alterthume so ausserordentlich hochgeschätzten Purpurstoffes, theilte ich meinen diesbezüglichen Wunsch dem auf dem technischen Gebiete antiker Malerei so hervorragenden und durch seine scharfsinnigen Forschungen bewundernswerthen Münchener Maler Ernst Berger mit dem Ersuchen mit, in Italien praktische Färbeversuche mit Purpurschnecken anstellen zu wollen, um auf diesem Wege der Entscheidung näher zu kommen.

In der That machte Berger in der zoologischen Station zu Neapel im Vereine mit den Herren Dr. Linden und Dr. Schönland zahlreiche derartige Versuche, wodurch die Richtigkeit des als Purpur erkannten Färbemittels bei dem im k. k. kunsthistorischen Hofmuseum aufbewahrten Zeugstücke aus Theben constatirt ward. Die Purpurfarbe dieses Stoffes enthält dieselbe Nuance wie die im Museum von

Neapel aufbewahrten Farbenreste, welche sich mit dem der Purpurschnecke *Murex trunculus* (Linn.) entnommenen Farbstoffe identisch gezeigt haben. Im Inventare der egyptischen Abtheilung im Wiener Hofmuseum trägt jene werthvolle Reliquie des egyptischen Alterthums die Nr. 6045, und es zeigt dieses mit einem Stich ins Violette gehende ziegelrothe Mumienkleid, mit schwarzem, stellenweise aber himmelblau leuchtenden, rhombusförmigen Netzwerke und dem oben quer, aber in der Mitte vertical laufenden, fast zwei Finger breiten, gelben Schriftbande, den Namen eines Propheten von Amon in Theben, Namens [hieroglyphs] Zaher. oder Zehir.

Betreffs der Hieroglyphen-Inschriften dieses merkwürdigen Purpurstoffes aus feiner Leinwand ist Folgendes zu bemerken:

Der Text des oberen querlaufenden Schriftbandes lautet, soweit er erhalten ist, in Uebersetzung: ‚Es spricht der grosse Harmachis, der Herr des Himmels.‘

Die in der Mitte des prächtigen Gewebes vertical laufende Hieroglyphen-Columne, welche eine Ansprache seitens des Verblichenen selber enthält, hat folgenden Wortlaut, der auf dem purpurnen Leinen von rechts nach links geschrieben ist:



‚Rede des seligen Propheten Amon's auf Thebens Tempelsitzen Zaher (Zehir), Sohnes des Propheten Amon's auf Thebens Tempelsitzen Nas Min (oder Nas-Uza[1]), geboren von der Hausfrau und priesterlichen Functionärin im Dienste von Amon Ra, Namens Anchnes-atefes (d. h. ihr Vater ist ihr Leben): Ich komme zu dir, o Anubis, welcher hervorgeht aus seinem zum Aufenthalt dienenden Berge.‘

[1] Vgl. E. A. Wallis Budge, *The sarcophagus of Anchnesrāneferȧb* (London 1885) p. 99, wo er [hieroglyphs] mit ‚Ut'ati‘ transcribirt und dazu in einer Note bemerkt: Mr. Renouf has shown me a papyrus where the proper name [hieroglyphs] = [hieroglyphs] Pa-se-ut'at. Hence my reading.

Ein derartiger, wie der hier in Rede stehende Purpurstoff hiess nun bei den Egyptern der classischen Sprachperiode (oder auch geschrieben), und es wird hiedurch über viele bisher dunkel gebliebene Stellen in hieratischen Papyri Klarheit gebreitet.

Die Citate, welche v. BERGMANN, wie oben angegeben, aus dem Papyrus Harris macht, erklären sich nun leicht. Es wäre auch undenkbar gewesen, dass unter der unermesslichen und alle möglichen Kostbarkeiten enthaltenden Beisteuer, welche Ramses III. während seiner 31 jährigen Regierung den Haupttempeln des Egypterlandes laut den Angaben des Papyrus Harris Nr. 1 gewährt hatte, neben Gold, Elfenbein, Alabaster, Specereien der feinsten Art, allen erdenklichen Edelsteinen u. s. w., gerade der königliche Purpur gefehlt hätte.

Den eigentlichen Sinn von *ṣay-ḥobes* (Purpurkleid) hatte aber auch E. DE ROUGÉ mit der allgemeinen Erklärung ‚partie du vêtement funéraire' ebenso wenig erkannt als BRUGSCH, der mit ‚weites Gewand, Mantel' übersetzt.

Da Purpur Nuancen vom zartesten Rosa bis zum herrlichsten tiefsten Blau-Violett aufweist,[1] so sind die von Homer gebrauchten Vergleiche der ‚purpurfarbigen Morgenröthe' und des ‚purpurfarbenen Meeres' ausserordentlich treffend.

Auch im Egyptischen findet sich ein prächtiges Gegen-, beziehungsweise Seitenstück zu Homers ‚rosenfingriger Morgenröthe' oder ‚purpurfarbener Eos', nämlich und *ṣau goreḥ* die Purpurdämmerung, die Purpurnacht. Auch hievon ist der optische Kern der hieroglyphischen Gruppen, nämlich die betonte Färbung,

[1] Daher denn auch der ungemein elastische Begriff, welchen sich das Alterthum von Purpur machte, und deshalb auch die zahlreichen Purpursorten und verschiedenen Preise dafür. Man kann sich von dieser reichen Farbenscala in LACAZE DUTHIER: *Annales des sciences naturelles* IVe Série, *Zoologie*, Tome XII (Paris 1859) überzeugen, wo die verschiedenen Nuancen der Purpurschnecke *(Murex trunculus)* und der noch in Frage kommenden Conchilien abgebildet sind, und wo man auch die Farbe des in Wien aufbewahrten Purpurstoffes aus Theben finden kann. Und auch M. J. SCHLEIDEN (*Das Meer,* p. 451 ff.) macht im Ganzen sieben Purpurschnecken namhaft.

bisher nicht klar erfasst worden, denn Brugsch (*Hierogl.-demot. Wörterbuch* vii, 1392) übersetzt ‚die einbrechende Nacht, Dämmerung', während es genau übersetzt ‚Purpurnacht, purpurnächtiger Himmel' heisst. Erman übersetzt den Passus (*Zeitschrift* 1882, S. 176) ‚in der Frühe'.

Wohl zu beachten ist das Determinativ in dem von Erman mit ‚Frühe' übersetzten Passus, was im Gegensatze zu dem des vorhergehenden Satzes jener Inschrift (wo zuerst vom fünften Schalttage der Neujahrs**nacht** und hierauf vom Neujahrstage ‚in der Frühe' die Rede ist) für die richtige Auffassung Erman's als ‚Frühe, Morgen' spricht. Denn im Gegensatze zu dem ϣωρϩ ‚Abend, Nacht', wo Alles voller Sterne ist, deutet sehr charakteristisch die Fülle des am Morgen sich vorfindlichen **Thaues** an (auch wenn die Sterne längst verschwunden sind; daher das Fehlen des Sternes beim Determinativ), so dass der **Sinn** von dem Passus von Erman durch ‚in der Frühe' vollkommen erfasst ist. Genauer ist ‚Morgenröthe', der ‚Purpur-Tagesanbruch' analog der homerischen ‚purpurfarbigen Eos'.

Dass die Erscheinung der Sterne dem Thaufalle **vorausgeht**, ist mehrfach in hieroglyphischen Inschriften zum Ausdruck gebracht. Einschlägig ist diesbezüglich das Ende von Zeile 15 der poëtischen Stele Totmes iii., wo es heisst: ‚Ich habe bewirkt, dass sie deine Heiligkeit wie den Sesched-Stern anblicken, welcher seine Flamme im Feuer ausstreut, und welcher seinen **Thau** spendet.' Es steht dies auf gleicher Stufe mit dem, in der obigen von Erman publicirten Inschrift aus dem Mittlern Reiche zuerst erscheinenden und dem diesem Veranschaulichungsbilde sich im nächsten Satze gleichsam als Complementär-Ideogramm anschliessenden .

E. A. W. Budge schliesst in seinem Buche *The sarcophagus of Anchnesrāneferàb* das Vocabular auf S. 134 mit folgenden Worten: ‚ t'ai *devils*, t'it *devils* (fem.).'

Auch hier ist der Sinn nicht erschöpfend herausgeschält. Denn wie die deutsche Sprache den Teufel mitunter den ‚Schwarzen' (als den Fürsten der Finsterniss) nennt, so sind diese Unholde hier die

‚Purpurnen‘ genannt, als Schlächter, welche ihren Namen von der Farbe des Blutes ihrer Schlachtopfer haben. So zeigt sich denn auch bei diesem Worte der Zusammenhang mit dem hier nachgewiesenen hieroglyphischen Worte für Purpur.

Hiemit ist wohl auch der Ausdruck *(saḥi)* zusammenzustellen, was von Brugsch (*Wörterbuch* vii, 1091), ohne dass das Etymologische erkannt sein dürfte, übersetzt wird durch: ‚geschickt im Beibringen von Verwundungen.‘

Hier einschlägig ist auch jener Passus auf Zeile 6 der Stele von Amada (Lepsius, *Denkmäler* iii, 65): ‚seine Hände sind im Zustande von purpurfarbigen Niederschlagungen‘, oder freier übersetzt: ‚Seine Hände richten Blutströme an.‘

Auch folgende Stelle (aus dem moral. Papyrus Boulaq 8, 6), was Brugsch's vielleicht nicht volle Würdigung dieses Rathschlages so übersetzt: ‚Laufe nicht den Weibern nach, damit sie dir dein Herz nicht stehlen‘ (*Wörterbuch* vii, 1399), dürfte hier mit einzubeziehen sein. Sollte wohl die Abschreckungstheorie dieses Satzes nicht mit einer bei weitem gefährlicheren Drohung operiren? Genauer übersetzt hiesse nämlich der Schluss: ‚damit sie nicht purpurfarben zerschmettern (machen verbluten) dein Herz‘ — damit sie ‚dich nicht verpurpurn‘ d. h. (analog dem vorigen Beispiele aus der Tafel von Amada): tödtlich verwunden. Der Satz ist daher wohl so zu übersetzen: ‚Sei hinter keinen Weibspersonen her, damit sie dich nicht zu Grunde richten, oder ruiniren.‘[1]

Es liesse sich auch von der technischen Seite der Purpurgewinnung Manches zur Erklärung einschlägiger Stellen in hieratischen Papyri sagen. Eine Menge dunkler Stellen klären sich dadurch auf. Wir wollen es für heute aber nur — damit wir den Rahmen unseres Themas nicht zu sehr überschreiten — bei der Erläuterung einer bis jetzt unverständlich gebliebenen Stelle aus dem

[1] Es erinnert dies an den einschlägigen, nur ausführlicher motivirten Rath von Aristipp.

Papyrus Sallier Nr. 2 bewenden lassen, aus jenem erschütternden Liede, das im xiv. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist und die Lage der Arbeiter unter Ramses ii. schildert. Ergreifend klingt es aus grauer Vorzeit in unsere Tage herüber; es klagt von der Menschennoth, dem socialen Elende, welches alle Wandlungen überdauert.

Unter Anderm heisst es in diesem uralten Klageliede (pag. 4, Zeile 7 ff.): ‚Ich habe den Schmied bei seiner Arbeit gesehen am offenen Schlunde seines Ofens — er hat Hände wie ein Krokodil und ist so schmutzig wie Fischlaich — die verschiedenen Handwerker, welche den Meissel führen — haben sie mehr Ruhe als der Bauer? Ihr Feld ist das Holz, welches sie schnitzen, ihr Gewerbe ist das Metall; selbst in der Nacht werden sie geholt — und sie schaffen über ihr Tagewerk hinaus — sogar in der Nacht ist ihr Haus erleuchtet, und sie wachen. — Der Steinmetz sucht Arbeit in jeder Art von harten Steinen; — wenn er die Ausführung seiner Aufträge vollendet hat und seine Hände müde sind, ruht er wohl? Bis zum Sonnenaufgang bleibt er zusammengekauert; seine Kniee und sein Rückgrat sind wie zerschlagen. — Der Barbier rasirt bis tief in die Nacht‘ u. s. w. — ‚er muss von Haus zu Haus eilen, seine Kunden aufsuchen; er muss seine Hände abarbeiten, um seinen Magen zu füllen, gleich den Bienen, welche die Frucht ihrer Arbeit verzehren‘ u. s. w. Vom Färber heisst es: ‚Seine Hände stinken — sie haben den Geruch fauler Fische‘ . . . ‚er verabscheut alles Tuch.‘

Diese letzten Stellen finden ihre Erklärung durch eine ausserordentliche Calamität während des technischen Vorganges bei der Purpurgewinnung, indem nämlich, wie es auch Schleiden[1] ungemein drastisch schildert, der Purpurstoff in den Momenten, in welchen er sich zu den herrlichen Farbentönen entwickelt, auf das allerunangenehmste riecht, so dass denn die Qual des Gewerbes der Purpurfärber durch jene altegyptische Schilderung sehr treffend charakterisirt ist.

Das altegyptische Wort für Purpur wird im Anfange statt mit , das dem צ im Hebräischen correspondirt, aber auch häufig mit

[1] *Das Meer,* Berlin 1867 (p. 451—455).

geschrieben, z. B. *ṣay* Purpurstoff (bisher einfach mit étoffe, vêtement übersetzt). Maspero (pap. du Louvre 21) übersetzt mit cilice, d. i. ein härener, aus Ziegen- oder Pferdehaaren verfertigter Gürtel. Statt dem heisst aber *ṣay*: Purpurkleid, auch Purpurschnur oder Purpurstrick.

Flinders Petrie fand in Hawâra ein Porträt-Brustbild auf Holz, nach dem Charakter und der Technik zu der bekannten Serie von sogenannten Mumienporträts aus griechisch-egyptischer Zeit gehörig. Seinen Grössenverhältnissen nach konnte aber jenes Bild nicht für eine Mumie bestimmt gewesen sein. Es diente jedenfalls als Wandschmuck und fand sich in einem sehr sinnreich construirten Rahmen eingepasst und mit einer Purpurschnur — das ist eben ein gewesen — zum Aufhängen an die Wand versehen. Genau nach diesem Muster ward, anlässlich der archäologischen Ausstellung im k. k. österr. Museum für Kunst und Industrie im Sommer 1893, ein ebenso construirter Rahmen von Reschenhofer in Wien mitsammt einer gleichen Schnur für ein der Sammlung ‚Papyrus Erzherzog Rainer' gehöriges und aus den Gräbern von El-Rubaijet stammendes Porträt-Brustbild von H. 0·58 m. und B. 0·48 m. angefertigt.

Ebenfalls in unser Thema einschlägig ist das Wort *ṣati* (Stele in Abusimbel; Zeile 17, in Reinisch, *Chrestomathie,* I 13) oder *ṣaṣau,* was bis jetzt mit ‚Thron, Thronsaal' übersetzt worden ist.[1] Es liegt aber auf der Hand, dass hiemit ‚Purpursaal' in ganz ähnlichem Sinne gesagt ist, wie man z. B. in Berlin von dem historischen ‚Weissen Saale', in Dresden vom ‚Grünen Gewölbe', im Wiener kunsthist. Hofmuseum vom ‚Goldsaale' spricht.

Dass schliesslich das Wort ‚männlich sein, Mann' ebenfalls mit der rothen Farbe zusammenhängt, zeigen zahlreiche Abbildungen (z. B. im Grabe von Chnumhotep in Benihassan) wo die Männer dunkelroth, die Frauen, auch Töchter des rothhäutigen Egypters dagegen chamois dargestellt sind.

---

[1] Vgl. Naville in: *Transact. of the Soc. of Bibl. Arch.* VII, 124 und 134: ‚quand tu parais dans la grande salle du double trône.'

Hiemit schliessen wir diesen Punkt, der sich hauptsächlich mit Ausdrücken beschäftigte, die sämmtlich um das Wort und um die Farbe von Purpur gravitirten.

Was endlich die vor dem Zahlzeichen für 2 befindliche Gruppe in dieser Verbindung, in diesem Zusammenhange anbetrifft, so heisst dieser Posten in Uebersetzung: ‚Zwei Stück schöner Purpurstoff in tadellosem Zustande, oder von tadelloser Erhaltung.‘ Bergmann übersetzt mit ‚appretirt‘.

Ueber die mannigfache Bedeutung von gibt Chabas in seinen *Mélanges égyptologiques*, 3ème série, tome II, von S. 177—181 die interessantesten Beispiele und unschätzbare Winke, die für unseren vorliegenden Fall genau beachtet zu werden verdienen. Chabas bleibt dort betreffs bei der Phonetik *tan* und ermittelt aus zahlreichen Belegen die Bedeutungen: finir, achever, épuiser dans le sens de mettre fin, exterminer, faire cesser d'être. Der Kern sämmtlicher Nuancen der Bedeutung von *tan* bleibt also stets der Begriff ‚fertig‘.

Wir halten es nicht für überflüssig, dieses an einigen der von Chabas citirten Beispiele, in Zusammenhang mit dem Passus im Wiener hieratischen Kleiderverzeichnisse darzulegen.

So heisst es einmal (l. c. pag. 179 sub Nr. 4): Ramsès II foule aux pieds le pays de Khéta; il fait *tan* les révoltes, d. h. ‚er beendigt die Aufstände, er erwirkt, dass es nun mit den Revolten fertig, oder aus ist, dass die Revolten beendigt sind. — Auf unseren Fall angewandt: die Gewänder lagen so, wie wenn sie eben fertig gestellt wären, vor, also in tadellosem Zustande.

Ferner heisst es (*Denkm.* III, 195, a. — bei Chabas l. c. pag. 179, sub Nr. 5.): Ramsès II fait *tan* les Khétas, d. h. ‚er macht den Chetas den Garaus‘. — Für unseren Fall so zu denken: dass es mit den verschiedenen Arbeiten, welche die tadellose Herstellung des Stoffes bezwecken, fertig ist. Also statt: fertig gestellte Arbeit — fertiger feiner oder schöner Purpurstoff.

Ferner führt Chabas (p. 180) das Beispiel an: L'une des barques sacrées d'Edfou était ornée d'or et de toute espèce de pierreries; elle était dans un local *tan* (d. h. aufgeputzt) avec or enchâssant pierreries.

Hier tritt also [hieroglyphs] auf im Sinne von: prächtig ausgestattet, schön hergerichtet. Ein derartig [hieroglyphs] geeigenschafteter Stoff ist eben wie ,ganz neu, tadellos, unversehrt, nach jeder Richtung hin fertig,' er ist: ,von vorzüglicher Beschaffenheit, in gutem Zustande, tadellos erhalten.' Es erscheint sohin gerechtfertigt, wenn wir [hieroglyphs] so übersetzen: ,Zwei Stück schönen Purpurstoffes von tadelloser Erhaltung.' Letzterer Zusatz der Unversehrtheit ist in Anbetracht des auf dem Papyrus dann unmittelbar darauf angemerkten Werthverhältnisses in Silber nicht unwesentlich. Dass Purpur nämlich mit schwarzer Farbe mitunter verziert worden ist, beweist eben das im kunsthistorischen Hofmuseum von Wien aufbewahrte oben erwähnte Stück Purpurstoff. Nun hat aber die bei antiken orientalischen Stoffen nicht selten verwendete und meist aus Galläpfeln und Kupfer- oder Eisenvitriol hergestellte Färbesubstanz von schwarz die Eigenschaft, dass die Stoffe an den schwarzgefärbten Stellen mehr oder weniger zerfressen werden, und zwar wegen der ätzenden Beize. Thatsächlich erscheinen denn auch bei Jahrhunderte alten orientalischen Teppichen sehr häufig jene Stellen, die schwarz gefärbt waren, wie dicht am Teppichgrunde abgeschoren, so dass die benachbarten geknüpften Partien wie in Hautrelief-Arbeit erscheinen. Ist der Stoff nun gar bis zur anderen Seite hin von der schwarzen Farbmasse durchtränkt, wie dies bei einigen Partien des in Wien aufbewahrten egyptischen Purpurstoffes der Fall ist, so wird im Laufe der Zeit eine solche Stelle immer mürber, bis endlich gar hie und da der Stoff geradezu wie durchfressen erscheint; und in solchem beschädigten Zustande befindet sich das Fragment des purpurnen Mumienkleides in Wien. Befand sich dagegen ein an und für sich schon so kostbarer Stoff wie Purpur[1] ohne irgend welchen Defect, so war in Anbetracht der Gegenüberstellung vom Werthe eines solchen Gewebes — in dem Wiener Papyrus Nr. 3933 erscheint eben Silber als Werthmesser — der Zusatz [hieroglyphs] dann allerdings wesentlich.

[1] Die Quantität von Purpur, welche man von einem Thiere gewinnen kann, ist nämlich eine so minimale, dass der horrend hohe Preis der Purpurstoffe im Alterthum vollkommen berechtigt war; vgl. M. J. Schleiden a. a. O.

Anzeigen.

Professor W. Sauer, *Mahabhárata und Wate.* Eine indogermanische Studie p. 74. 4°. Stuttgart 1893. 2 Mark.

Professor Sauer nennt seine Abhandlung einen ‚Versuch, die indische Sage mit der deutschen zu verknüpfen‘. Er ist sich zwar bewusst, ‚dass manche a priori gegen einen solchen Versuch eingenommen sind‘; aber er will es doch wagen und ladet zur Prüfung ein: ‚man lese einmal. Für alle Fälle wird man manches Neue finden.‘ Sehen wir uns also die Beweisführung an, durch die Professor Sauer zur Identificirung von Bhîma, dem Helden des Mahâbhârata, mit dem Wate der Gudrun gelangt. Wate, der alte Meerriese mit breitem Barte, ist nach Professor Sauer ein Sturmgott; sein Name ist direct identisch mit sanskrit *Vâta*. Bhîma ist der Sohn des Windgottes Vâta. Beide sind, wie durch Çitate aus beiden Epen dargethan wird, stark, kühn, tapfer, ungestüm, grausam, rachgierig und — wenig galant. Auch noch einige Nebenzüge stimmen. Wichtiger aber ist, dass ‚ein Doppelgänger Wate's in den Nibelungen‘ Wolfhart der ‚kühne‘ und ‚grimme‘ Neffe Hildebrands mit Vṛikodara, einem Beinamen Bhîma's, lautlich (nach der Analogie von ἀλώπηξ, *pix, pax, pux,* Fuchs) übereinstimmt. ‚Sagen wir: Vrikódara, Wrikdar oder Wrikder, Wolfdar oder Wolfder, Wolfart oder Wolfert. Aus Wolfhart wird leicht Wolfart‘ (p. 64). Das ist im Wesentlichen Professor Sauer's Nachweis. Hat er Beweiskraft, so argumentire ich folgendermassen. Hanumat entspricht dem Wate; denn er ist der Sohn des Windgottes, und ihm kommen alle eben angeführten Charakterzüge Wate's und Bhîma's zu, ausgenommen den

Mangel an Galanterie. Dafür ist er aber ein riesenhaftes Wesen wie Wate, und wie dieser mit seinem Kinde auf der Schulter über den neun Ellen tiefen Grönasund watete, so masst sich Hanumat an, mit Sîta über das Meer zu springen. Er thut es zwar nicht, das macht aber in dieser Art von Forschung nichts aus; denn dem Professor SAUER verrieth den innern Zusammenhang zwischen Bhîma und Wate der Umstand, dass Ersterer den Jayadratha gar zu gerne umbringen möchte, während Letzterer der Gerlinde den Kopf abschlägt (p. 47). Endlich übt Hanumat ähnlich wie Wate eine ‚zauberische Heilkunst' aus. Somit ist der Nachweis erbracht, dass Hanumat=Wate ist; und da auch Bhîma=Wate ist, so folgt, dass Bhîma=Hanumat ist. Meine Deduction ist genau so viel werth wie die von Professor SAUER. Ich will bescheiden zugeben: sie ist nichts werth.

Etwa 40 Seiten von Professor SAUER's Buch füllen Uebersetzungen aus dem Mahâbhârata. Da er nun in der Vorbemerkung von einem BOPP sagt: ‚BOPP hat übersetzt, so weit und so gut er damals konnte', so dürfen wir wohl Herrn Professor SAUER etwas auf den Zahn fühlen. Prüfen wir den Anfang des Stückes auf p. 41. *samastân sarathân panca jayeyaṃ yudhi Pâṇḍavân,* heisst nicht: ‚Könnte ich alle die fünf Wagenkämpfer besiegen,' sondern ‚ich will — besiegen'; *ṛite 'rjunam mahâbâhum Naram nâma sureśvaram | Vadaryâm taptatapasam Nârâyaṇasahâyakam* heisst nicht: ‚ausser Ardschuna dem grossarmigen, dem Helden genannt der Götterfürst, der auf dem Wádari Busse geübt, der den Narájana zum Genossen hat', sondern ‚ausser Arjuna dem grossarmigen, der nämlich Nara, der Herr der Götter, ist, der an der Badarî Busse geübt' etc. Und ‚Wádari' ist nicht ‚ein Gipfel des Himálaja' wie in der Fussnote 2 gesagt wird, sondern Name einer der Gangâ-Quellen und einer daran gelegenen Einsiedelei des Nara und Nârâyaṇa *(PW)*. Die Welthüter schenken dem Arjuna nicht ‚den Blitz und andere gewaltige Geschosse', sondern *vajra* ist Indra's Waffe, die man Donnerkeil nennen kann, die aber nicht mehr als dem Blitz gleich gedacht wird. *pradhânapurusho 'vyakto* ist nicht (Vishṇu) ‚der höchste Geist, der Unverschlossene', sondern *avyakta* ‚der Uebersinnliche' ist ein feststehendes Attribut

des Vishṇu als der höchsten Gottheit. *kâlâgni* ist nicht ‚Kalas Feuer‘ (note: Kala—Zeit, Todesgott, Gott der Zerstörung), sondern Weltbrand oder Feuer des Weltuntergangs; dieses Feuer geht nicht vom Todesgott Yama, sondern von Rudra aus. Wir wollen nicht weiter gehen; die angeführten Uebersetzungsfehler finden sich alle in den ersten elf Zeilen des genannten Stückes, die sechs Çloken des Originals entsprechen. Wer so übersetzt, sollte sich nicht aufs hohe Pferd setzen, sondern lieber Altvater BOPP Knappendienste leisten.

Wir haben Herrn Professor SAUER's Buch gelesen — und haben manches Neue gefunden — aber nach den mitgetheilten Proben wird man es verstehen, wenn wir doch lieber beim Alten bleiben.

Bonn, 18. October 1893. H. JACOBI.

Ցուցակ հայերէն ձեռագրների Թիֆլիզի Ներսիսեան հոգեւոր դպրանոցի կազմեց Ստեփան Կանայեանց. Թիֆլիզ 1893. *Շարաձէի տպարան.* — STEPHAN KANAJEANZ. *Catalog der armenischen Handschriften des armenischen Nersisian Seminars zu Tiflis,* von —. Tiflis 1893. Buchdruckerei SCHARADZE. 4°. *Է* und 75 SS.

Durch die musterhafte Arbeit der Wiener P. P. Mechitharisten (vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 177) angeregt, hat es ST. KANAJEANZ unternommen die armenischen Handschriften des Nersisian-Seminars in Tiflis zu beschreiben. Seine Beschreibung ist ebenso genau wie jene seiner Vorbilder; er hat aber auch gleich diesen seine Arbeit und Mühe einem nicht besonders werthvollen Objecte geopfert.

Die Sammlung des Nersisian-Seminars ist nicht gross; sie umfasst im Ganzen 31 Handschriften, deren älteste (Nr. 18) in das Jahr 1405 fällt. Dieselben haben keinen besonderen literarischen Werth und beziehen sich meistens auf theologische Materien. Die werthvollsten darunter sind unstreitig Nr. 1 (den in Venedig 1842 gedruckten Pseudo-Callisthenes enthaltend), Nr. 12 (ein Sammelband mit verschiedenen lexicographischen, philosophischen, grammatischen und historischen Tractaten), Nr. 26 (*գաւազանագիրք*) und Nr. 30 (Faustus von Byzanz, aber unvollständig). Zwei am Schlusse des Werkes stehende Indices, nämlich ein Materien- und ein Namen-Index, erhöhen wesentlich die

Brauchbarkeit des Catalogs. Das Werk ist, wie schon sein Titel verräth, in der neuarmenischen Sprache abgefasst. Warum der Verfasser der Form *ձեռագրներ* statt *ձեռագրեր* oder *ձեռագիրներ* sich bedient, vermag ich nicht zu beurtheilen.

Der Verfasser bemerkt, dass in Tiflis 600, nach Anderen sogar 1000 armenische Handschriften vorhanden sein sollen, deren Beschreibung er im Interesse der Wissenschaft für wünschenswerth hält. Herr Dr. H. DAGHBASCHEAN (der Verfasser des trefflichen Werkes ‚Gründung des Bagratidenreiches durch Aschot Bagratuni.‘ Berlin, 1893, 8⁰), dem ich dies mitgetheilt habe, hält jedoch selbst die Zahl 600 für zu hoch gegriffen.

FRIEDRICH MÜLLER.

R. F. HARPER, *Assyrian and Babylonian Letters belonging to the K. Collection of the British Museum.* Part I. London, LUZAC & Co. 1892.

Als erstes Werk der jungen ‚University of Chicago Press‘ begrüssen wir hier eine in Anlage und Ausführung äusserst wohlgelungene Textedition wichtiger assyrisch-babylonischer Documente, die nach des Verfassers Absichten den ersten Theil eines förmlichen ‚Corpus Epistolarum‘ der Kujundschik-Sammlung des britischen Museums bilden wird (p. VI). Die sogenannten Briefe dieser Sammlung gehören, was die paläographische Seite betrifft, zu ihren schwierigsten Partieen, und dieser Umstand mag wohl die Schuld daran tragen, dass ihnen bis jetzt nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Nur S. A. SMITH hat eine grössere Anzahl zugänglich gemacht und DELITZSCH einige sehr nützliche Beiträge zu ihrem Verständnis geliefert, aber beide haben es unterlassen, auch nur einige Ordnung oder annähernde Vollständigkeit in dem Materiale anzustreben, das sie bearbeiteten; Referent hat auf diesen Punkt in den *Sitzungsber. Kgl. Preuss. Akad.* 1888, S. 760 hingewiesen.

Als die erste planmässige Ausgabe eines so wichtigen Bestandtheiles der Bibliothek Sardanapal's hat deshalb HARPER's Sammlung auf unsere Interessenahme ein doppeltes Anrecht. Der bis jetzt vorliegende erste Band umfasst auf 116 mit den HARRISON'schen Typen hergestellten Schrift-Seiten 124 Briefe, geordnet nach ihren 19 Verfassern,

von denen bisher nur 23 edirt und 25 weitere von Strassmaier in grösseren oder (meist) kleineren Auszügen bekannt gegeben waren. Sie entstammen den ersten 8000 Nummern der eigentlichen ‚K.'-Sammlung und sollen in den folgenden Bänden (der Druck von Band II ist, wie wir hören, über die Hälfte hinausgediehen) nach derselben Anlage fortgesetzt werden. Weitere Bände sind für die Briefe der Smith- und Rassam-Sammlungen und etwaige später noch auftauchende, die Ausgabe supplierende Briefe von Kujundschik bestimmt, und da der Verfasser schon jetzt (vgl. *Zeitschr. f. Assyriol.* 1893, S. 341 ff.) willkommene Vorarbeiten dazu unternommen hat, so steht zu hoffen, dass er eine relative Vollständigkeit des Materials erzielen wird. Es ist selbstverständlich, dass um sich in die mancherlei Schwierigkeiten und paläographischen Eigenthümlichkeiten der Texte einzuarbeiten, Zeit und ein circa zwölfmonatlicher Aufenthalt in London erforderlich waren; dies sei uns nur deshalb zu betonen erlaubt, weil gewisse Assyriologen noch immer nicht daran zu glauben scheinen. Der Verfasser hat sich diese Mühe nicht verdriessen lassen und war, wie schon eine oberflächliche Lectüre seines Buches zeigt, im Copiren und Correcturenlesen gleich sorgfältig. Dass er sich mit seinen Ergänzungen meist auf die Einleitung der Briefe beschränkt hat, ist nur zu billigen; wer vermöchte heutzutage mit auch nur einiger Sicherheit die Lücken in diesen Documenten auszufüllen, da auch ein Gelehrter wie Delitzsch trotz aller grammatischen Nukten sich mitunter gestehen muss, dass ihm der eigentliche Sinn des betreffenden Schreibens verschlossen blieb!

Verhältnismässig am leichtesten verständlich sind die kurzen Noten über den Transport von Pferden oder Viehheerden. Auch die militärischen Rapporte an das Hauptquartier über Truppenbewegungen u. dgl. sowie einige Bauinschriften, wie Nr. 36, das uns von königlichen Statuen berichtet, werden sich wohl bald mit einiger Sicherheit deuten lassen. Hingegen bereiten die astrologischen ‚Briefe' — und deren sind in der vorliegenden Sammlung nicht wenige — oft unüberwindliche Schwierigkeiten. Wird der Verfasser sich dazu entschliessen, die in meinem *Catalogue* sogenannten ‚astrological reports' für seine

in Aussicht gestellten (p. VI) Uebersetzungen oder ‚Résumés‘ in den Kreis seiner Untersuchungen zu ziehen, oder wird er einen seiner amerikanischen Collegen für diese Arbeit zu gewinnen suchen? Sie wäre gewiss in hohem Grade verdienstlich. Freilich werden auch dann noch die grösseren astrologischen Texte wie K. 3951, K. 4069 u. dgl. für manche der Briefe beizuziehen sein; man sehe z. B. nur Nr. 19, reverse, line 10. Diese astrologischen Berichte variiren thatsächlich von den einfachsten Mittheilungen über Glücks- (resp. Unglücks-) Tage, wie Nr. 77, bis zu complicierteren Angaben, wie der in Nr. 45, obverse, lines 9 ff.: *issuri šarru bîlija iqábi mâ mînu dilil (iṣu) pilaqqu šûtu ana (ilu) Dilbat anáši* etc., für deren Erklärung abzuwarten bleibt, ob mehrere solch ergiebige Texte werden bekannt gegeben werden wie der von STRASSMAIER, *Zeitschr. f. Assyriol.* 1891, S. 241 ff. mitgetheilte. Ob hiermit wiederum die bekannten Schlussworte *u anaku masmasû arduka dalilika ludlul* (z. B. IV R 57 [64], 25 *b*) in Zusammenhang zu bringen sind, ist eine weitere Frage.

Dass die neue Edition auch sonst lexicographische und grammatikalische Ausbeute bringen wird, braucht kaum hervorgehoben zu werden; hier sei beispielsweise nur auf die Priesterklassen in Nr. 33 (auch bezeichnet einen bestimmten Priester, wie Referent in Bd. III seines *Catalogue* zu beweisen hofft!) oder auf die Orthographie der Infinitive III 1 wie *šulbur* und *šum'udu* Nr. 7, reverse, lines 14 f. hingewiesen.

In der Vorrede hat der Verfasser allen denen, die ihm bei dem Zustandekommen dieses ersten Bandes behilflich waren, Dank gespendet; im letzten Absatz von p. VII, ist er darin offenbar zu weit gegangen. Jedenfalls ist es Referent hocherfreulich constatieren zu können, dass mit dem vorliegenden Buche endlich auch ein amerikanischer Assyriologe die Wissenschaft um den ersten Theil eines hervorragenden Werkes bereichert hat, dem der erste Theil eines ebenso grossartig angelegten Unternehmens aus der Feder Dr. HILPRECHT's bald gefolgt ist. Möge es ihm vergönnt sein, seine Arbeit bald zu vollenden!

London, 14. November 1893.

C. BEZOLD.

Kleine Mittheilungen.

Pahlawi [Pahlawi].[1] — (Horn a. a. O. S. 264, Nr. 7.) Das Wort, welches ich bereits im Jahre 1870 (*Eranica,* S. 10, Note, *Sitzungsber. der kais. Akademie der Wissensch.,* Bd. LXVI, S. 370) *ahraw* gelesen habe, entspricht keineswegs, wie Horn meint, älterem altp. *arta-,* awest. *aša-,* altind. *ṛta-,* sondern awest. *ašawan-,* altind. *ṛtāwan-* (vgl. diese *Zeitschrift* III, S. 169). Natürlich geht [Pahlawi] auf den Nominativ *ašawa* zurück, während z. B. [Pahlawi], روان, auf den Accusativ awest. *urwānəm* zu beziehen ist. Vgl. weiter unten: Neupersisch پاد.

Pahlawi [Pahlawi]. — Horn (a. a. O. S. 288, Nr. 160) citirt Pahl. [Pahlawi] *patmōć* ‚Kleidung' und bemerkt in der Note ausdrücklich ‚kaum *patmōćan*'. Gerade das Gegentheil ist richtig. Wie arm. պատմուճան beweist, darf [Pahlawi] nicht *patmōć,* sondern muss nothwendig *patmōćan* (auch [Pahlawi] geschrieben) gelesen werden.

Pahlawi [Pahlawi]. — Dieses Wort wird von Horn (a. a. O. S. 299, Nr. 218) durch ‚Falle' = awest. *waēman-* übersetzt. Doch wie kann bewiesen werden, dass das Wort an den betreffenden Stellen im Vendidad wirklich ‚Falle' bedeutet? Da in der Pahlawi-Inschrift des Königs Šahpuhr das Wort וים nur ‚Stein, Fels' bedeuten kann, (vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 73) und վէմ im Armenischen blos ‚Stein, Fels' bedeutet, so kann man das Wort im Vendidad nicht anders als durch ‚Felsenriss, Felsenkluft' übersetzen.

---

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* VII, S. 274 ff. und 366 ff.

Neupersisch آستان, آستانه. — HORN (a. a. O. S. 7, Nr. 25). Man vergleiche arm. *ոստան*, davon *ոստանեայ*, *ոստանիկ*.

Neupersisch آسودن. — HORN (a. a. O. S. 8, Nr. 28) nimmt zur Erklärung ein awest. *ā-sāwajeiti* mit der naiven Frage ‚welche Bedeutung?‘ an. Ich finde in آسودن, Praes. آسایم die Wurzel *sī* (*sai*, *sāi* = κεῖμαι) mit der Präposition *ā*. Die Verwandlung des *ā* in *ū* ist ebenso wie in آزمودن, فرمودن zu erklären. Mit آسودن (Pahl. [Pahlavi] und [Pahlavi]) hängt آسان zusammen (HORN, S. 7, Nr. 23), das im Pahlawi ([Pahlavi]) auch ‚quiet, calme, comfortable, happy‘ (Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana's *Pahlavi, Gujarati and English Dictionary* III, p. 484 und WEST-HAUG, *Glossary*, p. 22) bedeutet, eine Bedeutung, die auch im neupers. آسانی ‚somnus et quies‘ (خواب واسایش) = Pahl. [Pahlavi], ‚repose, comfort, peace, quiet‘ (WEST-HAUG a. a. O.) sich erhalten hat.

Neupersisch آش. — HORN stellt dieses Wort richtig (a. a. O. S. 8, Nr. 29), zu altind. *prātarāša-* (so lautet das Wort und nicht *pratarāša-*, wie HORN a. a. O. und S. 347 b schreibt), *sājamāša-* und awest. *kahrkāsa-*, fügt aber hinzu: ‚zweifelhaft; denn neupers. *š* passt nicht zu Sanskr. *š*, awest. *s*.‘ Ich möchte ihm folgende Fälle zur Erwägung vorlegen: 1. ش für س: سرشک, ششی, کرشاسپ, شاخ; 2. س für ش: درست, خرس, مکس, هستم, شست, کسی, دوست.

Neupersisch آهو. — ‚Gazelle‘, HORN (a. a. O. S. 15, Nr. 59). Wegen kurd.-bal. *āsk*, afghan. *ōsai*, dürfte awest. *āsu-* = altind. *āšu-*, griech. ὠκύς zu Grunde liegen.

Neupersisch ارشک. — ارشک führt HORN (a. a. O. S. 18, Nr. 71) auf das awest. *araska-* zurück. Dies ist nach meiner Ansicht deswegen nicht richtig, weil *araska-* nicht ‚Neid‘ sondern ‚Ungehorsam‘ (= *a-raz-ka-*) bedeutet. Das neupersische ارشک muss auf das altindische *īrṣā*, *īrṣjā* bezogen werden, dessen *ī* wie im altind. *šīrṣan-* = griech. κόρση zu beurtheilen ist.

Neupersisch انگشت. — HORN (a. a. O. S. 30, Nr. 126) stellt dieses Wort richtig mit altind. *aṅgāra-* zusammen. Man vgl. dazu نگال,

das hieher gehört und nicht zu سکار, wie HORN S. 163, Nr. 742 meint. Darnach scheint انگشت mit dem Suffix *-išt* versehen zu sein.

Neupersisch بانگی. — Dieses Wort behandelt HORN a. a. O. S. 41, Nr. 177. Er stellt keine Vermuthung über die Etymologie desselben auf. Ich denke an altind. *wāṇī,* obschon ich nicht verkenne, dass das *ṇ* Schwierigkeiten macht. Falls hier *wāṇī* zu Grunde liegt, dann wäre بانگی = *wānikā-*, ebenso wie رشک = *rišaka-* (HORN S. 137, Nr. 618) und سترگ = *sthūraka-* (HORN S. 158, Nr. 715) zu erklären.

Neupersisch بیش, بیشتر. — Diese Worte behandelt HORN a. a. O. S. 58, Nr. 255. Er bemerkt am Schlusse: ‚Prof. NÖLDEKE vermuthet in *bēš* einen Comparativ zu *bes* 'viel' (mündliche Mittheilung).'— Nun erklärt aber HORN dieses *bes,* S. 50, Nr. 217, aus dem altpersischen *wasij* ‚viel', einem Locativ von *was-,* wonach *bes* von Haus aus gar kein Adjectivum ist.[1] — Sind solche Bemerkungen nicht völlig gedankenlos? Muss man denn alle Einfälle seines Lehrers ohne genauere Prüfung derselben gleich drucken lassen?

Neupersisch پاد. — HORN bemerkt (a. a. O. S. 60, Nr. 265) پاد ‚Schützer, gewaltig' setze ein altpers. *pāta-* voraus, da altpers. *pātar-* im Neupersischen als *pādār* erscheinen müsste. Dies ist nicht ganz richtig. — Man vergleiche دخت (S. 119, Nr. 541) und دوست (S. 130, Nr. 582), welche auf *duχtar-, dauštar-* zurückgehen, und lese das nach, was SPIEGEL in dieser *Zeitschrift* I, S. 249 darüber geschrieben hat.

Neupersisch پژوهیدن. — Nachtrag zu dieser *Zeitschrift* Bd. VII, S. 371. — Die Richtigkeit meiner Etymologie von پژوهیدن aus *paiti* + جستن + *s* wird durch Pahlawi [illegible], [illegible] (HORN a. a. O. S. 300, Nr. 227) glänzend bestätigt.

Neupersisch تا. — تا ‚bis, so lange, damit', ist bei HORN (a. a. O. S. 81, Nr. 366) verzeichnet aber nicht erklärt. Es lautet im Pahlawi [illegible], [illegible], [illegible]. WEST (*The Book of the Mainyo-i-khard, Glossar*

---

[1] Selbst wenn man *wasij* (unregelmässig für *wasj*) als Neutrum von *wasin-* erklärt, müsste der Comparativ dazu *wasījah-* im Pahlawi *was,* neupers. بس ergeben.

S. 11) vergleicht mit dem letzteren altind. *antāja* ‚to the end'. — Dies ist lautlich unmöglich. Ich führe [Pahlavi] auf ein vorauszusetzendes awest. *tāka* ‚im Laufe, im Flusse', und [Pahlavi] auf ein ebenso vorauszusetzendes awest. *hāmtāka,* Instrumentale der Stämme *tāka-, hāmtāka-* (vom awest. *tać,* neupers. تاختن HORN a. a. O. S. 82, Nr. 368) zurück.

Neupersisch تازیانه. — Das Wort تازیانه, تازانه, Pahl. [Pahlavi] ‚Peitsche' erklärt HORN (a. a. O. S. 81, Nr. 367) als = ‚arabisch' (von تازی, [Pahlavi]) mit der Bemerkung: ‚Die Semiten sind ja gegen unterworfene Völker nie sehr gütig gewesen.' Ich sehe in dem Worte eine Ableitung von تاختن, تازم und erkläre es einfach als ‚ein zum Laufe antreibendes Instrument'.

Neupersisch ترش. — HORN (a. a. O. S. 86, Nr. 385) verzeichnet die verwandten Formen in den modernen iranischen Sprachen, gibt aber keine Etymologie an. Die Formen *trušp, trupš, trešp, trišp,* beweisen, dass ترش auf *turufš* zurückgeht. Ich vergleiche damit alt-slav. *trųpųkų,* δμφαξ und sehe die iranischen Formen als Weiterbildungen desselben mittelst *š* an.

Neupersisch تو. — HORN (a. a. O. S. 194, Nr. 871) erklärt تو aus awest. *twam,* mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass *ō* aus *wa* hervorgegangen ist. Diese Erklärung ist ganz unrichtig. Da من auf awest. *mana,* ما auf awest. *ahmākəm* und شما auf awest. *jūšhmākəm* zurückgehen, so muss تو nothwendiger Weise auf awest. *tawa* zurückgeführt werden.

Neupersisch جامه. — جامه, Pahl. [Pahlavi] wird von HORN (a. a. O. S. 93, Nr. 412) auf altind. *jam* zurückgeführt. Diese Ableitung ist oberflächlich und unpassend. Ich beziehe جامه auf awest. *jāh* ‚bereit machen, anlegen', davon awest. *jåṅha-* ‚Kleid'.[1] Von *jāh* wurde *jāh-man-* = griech. ζῶμα gebildet, das zu *jāman-* (vgl. awest. *ahmākəm* =

[1] Zu derselben Wurzel gehört auch پیراهن ‚Hemd' (HORN a. a. O. S. 78, Nr. 353, vgl. diese *Zeitschrift* VII, S. 277). Die dort citirte Pahlawi-Form *patrāhan* ist ein Unding; sie stammt von einem Abschreiber, der gewöhnt war an Stelle eines neupersischen *pai* im Pahlawi immer *pat* zu sehen.

altpers. *amāχam*) wurde. Dieses *jāman-* (Nom.-Acc. *jāma*) wurde später mit dem Suffix *-ka* versehen, so dass schliesslich daraus die Form [Pahlavi] جامه hervorging. Die Form [Pahlavi] جامه ‚Kleid' verhält sich zu awest. *aivjåṅhana-* ‚Gürtel' wie sich griech. ζῶμα zu ζώνη, ζωστήρ und armen. պարեգաւտ, *paragauda*, παραγαῦδις, talm. פרגוד ‚Chiton' zu գաւտի ‚Gürtel' verhalten.

Neupersisch جان und دين. — Nach Horn sind diese beiden Wörter identisch (S. 93, Nr. 413 und S. 133, Nr. 597), da sie auf awest. *daēna* zurückgehen und mit ديدن (S. 132, Nr. 592) zusammenhängen. — Das ist die specifisch ‚junggrammatische' Methode.

Neupersisch چيز. — چيز ‚etwas' erklärt Horn (a. a. O. S. 102, Nr. 457) aus dem Pazand *ćih* + altpers. *ćij* (*ćit*), — sieht also darin eine Mischform, deren erster Bestandtheil etwa ins 10. Jahrhundert nach Chr., der zweite Bestandtheil dagegen etwa ins 5. Jahrhundert vor Chr. zurückgeht. — Und Dr. Horn, der seinen Lesern solchen sprachwissenschaftlichen Gallimathias auftischt, hält sich für einen Sprachforscher! Für mich ist چيز = Pahl. [Pahlavi] = altpers. *ćiš-ćij* (für *ćit-ćit* = latein. *quid-quid*).

Neupersisch دارو. — Horn (a. a. O. S. 116, Nr. 523) stellt dieses Wort mit درمان und awest. *drwa-* ‚gesund' zusammen und führt es auf die altindische Wurzel *dhar* ‚halten' zurück. — Diese Etymologie ist ganz falsch. Ich habe bereits in dieser *Zeitschrift* vi, S. 351 دارو = Pahl. [Pahlavi] auf ein altiranisches *dārawa-* ‚vom Baume (دار = awest. *dāuru-* = altind. *dāru-*) stammend' zurückgeführt. Diese Etymologie ist deswegen die einzig richtige, weil دارو neben ‚Arzenei' auch ‚Schiesspulver' bedeutet, das bekanntlich aus Holzkohle (‚vom Holze stammend'), Salpeter und Schwefel zusammengesetzt ist, von welchen Bestandtheilen der an erster Stelle stehende am meisten in die Augen springt.

Neupersisch دخش. — Dieses Wort wird von Horn (a. a. O. S. 120, Nr. 542) nach Nöldeke auf altind. *dakṣa-* zurückgeführt. — Dies stimmt begrifflich vortrefflich, macht aber lautliche Schwierig-

keiten. Von *dakṣa-* kommt *dakṣiṇa-,* das im Awestischen *dašhina-,* Pahl. (= armen.) lautet, daher auf ein grundsprachliches *dak̆sina-* zurückgeht. Neupersisch دخشی setzt dagegen eine grundsprachliche Form *daksa-* (mit velarem *k*) voraus.

Neupersisch دوختن. — Zu دوختن ‚anheften, durchbohren, nähen' gibt HORN (a. a. O. S. 129, Nr. 577) keine Etymologie an. Ich stelle dazu got. *tiuha,* latein. *duco* und glaube, dass die ursprüngliche Bedeutung ‚durchtreiben, durchziehen' (der Nadel) gewesen sein mag.

Neupersisch دوستدار. — HORN (a. a. O. S. 130, Nr. 582) sagt von دوستدار, es sei eine ‚secundäre Missbildung'. HORN hätte uns dabei sagen sollen, wie diese Missbildung entstanden ist. Ich halte دوستدار für eine Umbildung von دوستار, der regelrechten Form, welche auf den Accusativ *dauštāram* zurückgeht und welche erst später durch دوست, die Nominativ-Form = *dauštā,* verdrängt wurde. Dieses دوستار war gegenüber دوست unverständlich, und man fühlte in demselben ein دوستی دار heraus, so dass man دوستدار sprachgeschichtlich als eine Umbildung von دوستار, dagegen sprachlich (dem Sprachgefühl nach) als eine Abkürzung von دوستی دار ansehen kann.

Neupersisch دیوار. — Dieses Wort erklärt HORN (a. a. O. S. 133, Nr. 599) nach NÖLDEKE aus einem vorauszusetzenden altpersischen *dēghavāra-* (mit *ē* und *gh,* was seine tiefen Kenntnisse des Altpersischen illustrirt). Da *dēgha-* = griech. τεῖχος sein soll und باره nach S. 37, Nr. 161 ‚Mauer' bedeutet, so müsste *dēghavāra-* durch ‚Mauer-Mauer' übersetzt werden. Ich führe دیوار auf ein altiranisches *daja-wāra-* ‚Scheidemauer, Scheidewand' zurück, da es gleich dem altindischen *bhitti-* ursprünglich dies bedeutet hat, wie aus den Wendungen دیوار بینی ‚Nasen-Scheidewand', دیوار گوش دارد ‚die Mauer hat Ohren' deutlich hervorgeht.

Neupersisch روشن. — Unter diesem Worte citirt HORN (a. a. O. S. 140, Nr. 631) auch armen. (Lehenworte) *rōšnakan, rōšnuthiun.* Dieselben Worte finden sich auch im Index S. 377 *c* so geschrieben. Im Armenischen kommen ռոշնական, ռոշնութիւն, in der Bedeutung ‚ein-

fach, ungekünstelt, Einfachheit, Klarheit, Ungekünsteltheit‘ vor. Ganz neu ist das lange *ō*, das HORN in diesen Formen gefunden hat, ein Punkt, der mein im Bd. VII, S. 282 Anm. über HORN's armenische Kenntnisse ausgesprochenes Urtheil bestätigt.

Neupersisch زخم. — زخم leitet HORN (a. a. O. S. 145, Nr. 652) von altind. *ǵas* ‚erschöpft sein‘ ab. Darnach steht زخم für زهم. Dies ist ganz unbegründet. Ich denke an ein vorauszusetzendes awest. *ǵaynęman-*.

Neupersisch زشت. — Unter diesem Worte citirt HORN (a. a. O. S. 147, Nr. 662) alles andere, aber nur nicht jene awestische Form, auf welche زشت zurückgeht, nämlich *zoišta-* (in *wī-zoišta-*) und die identische Form *zoižda-* (JUSTI, *Zendwörterbuch* S. 127, a und 126 b.).

Neupersisch زينهار. — Dieses Wort erklärt HORN (a. a. O. S. 116, Nr. 527) aus از اين دار ‚hüte dich vor diesem, halte dich von diesem zurück!‘ Diese Erklärung könnte ein unwissender persischer Munšī sich erlauben, darf aber nicht ein Docent der berühmten deutschen Universität Strassburg vorbringen. Das Wort زينهار = Pahl. [Pahlavi] bedeutet ‚Schutz, Bündnis, Vertrag‘ und ist einfach auf ein vorauszusetzendes awest. *zaēno-hāra-* ‚Waffen-Schutz‘ zurückzuführen. Damit ist auch die Messung von زينهار – ◡ –, die HORN a. a. O. nicht zu erklären vermag, gerechtfertigt.

Neupersisch سراى. — HORN (a. a. O. S. 161, Nr. 727) leitet سراى von awest. *ϑrā* = altind. *trā* ‚schützen‘ ab. Da ى nur auf *d* zurückgehen kann und die Lehnworte arab. سرادق, mand. סראדקא dieses *d* wirklich aufweisen (vgl. diese *Zeitschrift* I, S. 344), so kann nicht *ϑrā* die Wurzel sein, sondern muss *ϑrād* (vielleicht in *ϑrāzdūm* = *ϑrād-dūm*) dafür angenommen werden.

Neupersisch شستن. — Das ganze Gerede über dieses Wort bei HORN (a. a. O. S. 173, Nr. 782) ist überflüssig, da شستن mit altind. *kṣud* ‚schlagen, stossen‘ identisch ist (vgl. JUSTI, *Zendwörterbuch* S. 95 b). Man darf dabei nicht an unsere moderne Waschmethode denken, son-

dern muss sich jene alte Methode, welche z. B. bei den Slaven, sowie auch in Frankreich und Italien noch üblich ist, vorstellen.

Neupersisch فروار, برواز, پروار. — Zu diesen Worten, welche Horn (a. a. O. S. 183, Nr. 823, S. 48, Nr. 210, S. 68, Nr. 304) behandelt und in denen *prawāra-, upairiwāra- pairiwāra* stecken mögen, füge man aram. פרוורה. פרוורא ‚Vorstadt, Vorhof‘, Levy (*Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch* iv, S. 104 b.) und אברואר ‚Stadtmauer‘ (Levy (a. a. O. i, S. 16 a). — Gehört dazu auch armen. պարոյր, wovon պարուրեմ? — Man beachte ferner das armenische պատուար ‚Bollwerk, Bastion‘, das auf ein vorauszusetzendes awestisches *paiti-wāra-* zurückgeht. — Hieher gehört auch بارة (Horn, S. 37, Nr. 161).

Neupersisch كوتاه. — Hier ist bei Horn (a. a. O. S. 194, Nr. 871) armen. կոտակ hinzuzufügen.

Neupersisch كين. — Dieses Wort behandelt Horn a. a. O. S. 196, Nr. 881, indem er es auf awest. *kaēna* ‚Strafe, Rache‘ zurückführt. Er citirt dann armen. (Lehenwort) քէն, jünger քինաւոր. Das ‚jünger‘ kann sich nur auf den Vocal *i* des Wortes քինաւոր gegenüber dem *ē* des Wortes քէն beziehen. — Ich begreife nicht, wie ein Mann, der von den Lautverhältnissen des Armenischen absolut nichts zu verstehen scheint, den Muth gefunden hat, die betreffende Sprache beinahe auf jeder Seite seines Buches zum Vergleich heranzuziehen.

Neupersisch گلوله. — Dieses Wort behandelt Horn a. a. O. S. 207, Nr. 929. Die dort gegebenen Vergleichungen sind ungenügend. Ich vergleiche گلوله zunächst mit armen. գլուխ, dann altslav. *glava,* lit. *galva,* die ursprünglich ‚Kugel‘ bedeutet haben müssen. Gehört etwa گلوته (s. Vullers) auch hieher?

Neupersisch گماشتن. — Horn (a. a. O. S. 208, Nr. 931) stellt گماشتن ‚anvertrauen, übergeben‘ zur Wurzel awest. *mar,* altind. *smar* zusammengesetzt mit der Präposition *wi-* in der Bedeutung ‚vergessen‘, indem er einen ‚Bedeutungswechsel‘ annimmt. — Ich bemerke, dass altind. *wi+smar* im Awestischen *wišhmar,* neupers. گشماشتن ergeben

müsste und dass ein ‚Bedeutungswechsel' in dem Sinne wie lucus = quia non lucet, canis = quia non canit zu jenen Dingen gehört, durch welche man sich heutzutage lächerlich machen kann.

Neupersisch ماز. — Dieses Wort wird von HORN (a. a. O. S. 213, Nr. 957) nach NÖLDEKE vom altind. *mah* abgeleitet. In dem Falle als die Ableitung richtig sein soll, müsste das Wort ماز lauten.

Neupersisch ماست. — Unter diesem Worte citirt HORN (a. a. O. S. 214, Nr. 959) armen. *macum*. Das armenische Wort lautet aber nicht *macum*, sondern *macun* (մածուն). Da *macum* auch S. 377 a wiederkehrt, so ist der Fehler nicht ein lapsus calami, sondern ein testimonium ignorantiae.

Neupersisch نفت und نم. — HORN führt (a. a. O. S. 232, Nr. 1035 und S. 232, Nr. 1039) beide Worte auf awest. *napta-* zurück. Fürwahr eine für نم gediegene Erklärung!

Neupersisch نوید. — HORN (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 236, Nr. 1053) findet نوید bedenklich. Da demselben jedoch armen. նուէր ‚Darbringung, Opfer' (vgl. *Vispered : niwaēδajēmi hankārajēmi*) entspricht, das nur aus einem vorauszusetzenden awestischen *niwaēδa-* erklärt werden kann, so ist jedenfalls نوید aus *ni+wid* abzuleiten, zumal HORN's Lesung Pahl. [Pahlavi] *n(i)v(i)hīnītan* auf keinen Fall richtig sein kann.

Neupersisch ورسنگ. — *Verseng* ‚würdig, achtbar' (unbelegt), wird von HORN (a. a. O. S. 242, Nr. 1079) mit ὀροσάγγαι = εὐεργέται τοῦ βασιλῆος (bei Herodot VII, 85) identificirt und aus *ver* = altpers. *uparij* und *seng* ‚Stein', dann ‚Gewicht' abgeleitet, wornach seine Grundbedeutung als ‚gewichtig' sich herausstellt. — Ich begreife nicht, wie man ὀρο- = *ver* = *uparij*, das in der Zeit der Achämeniden schlechterdings unmöglich, ja selbst in der Zeit der Sasaniden (dort lautet *uparij* = [Pahlavi]) nicht möglich ist, ins Altpersische hineintragen kann. So etwas kann nur ein gedankenloser Autor thun, der von der Sprachgeschichte keine Idee hat. — Viel annehmbarer und begrün-

deter erscheint mir die von Vullers (*Lexicon Persico-Latinum* ii, 1417 b) verzeichnete Etymologie Oppert's, der ὁροσάγγης = ورسنگ, aus altind. *uru-šāsa-* = awest. *wouru-sañha-* ,celeber, gloriosus' (vgl. Pahl. [illegible] = awest. *nairjo-sañha-*) erklärt, eine Etymologie, die Horn gar nicht erwähnt.

Neupersisch هست. — Das was Horn (a. a. O. S. 245, Nr. 1094) darüber vorbringt, findet sich schon bei Spiegel, *Parsi-Grammatik* S. 83 ausgesprochen. Ich bleibe jedoch bei der Ansicht Bopp's und sehe in هستم, هستی, هستیم, هستید, هستند Formen, die auf *stā* zurückgehen, mit denen die Neubildung هست = است, welche das gewiss einst vorhandene هستد = awest. *hištaiti* spurlos verdrängte,[1] zu einem Paradigma verschmolzen wurde. Dass es einen Infinitiv هستن nicht gibt und nicht geben kann, ist ganz natürlich. — Der Infinitiv der obigen Formen ist ستادن, استادن = einem vorauszusehenden altpers. *stātanaij* = altind. *sthātum,* von dem aus, nachdem هستم zum Verbum substantivum geworden war, das unorganische Präsens ستم, استم gebildet wurde.

Neupersisch هنگام. — Unter diesem Worte citirt Horn (a. a. O. S. 248, Nr. 1109) ein armenisches Lehenwort *angam* ,Uebel, Unglück'.— Ein solches Wort gibt es nicht. Armen. անգամ bedeutet ,Zeit, Weile', und drückt unser ,mal' aus; vgl. այս անգամ ,jetzt', այլ անգամ ,ein anderes Mal', բազում անգամ ,öfter', միւսանգամ ,ein zweites Mal' u. s. w. Der Umstand, dass Horn ein so bekanntes Wort nicht kennt, beweist schlagend, dass er alle seine Kenntnisse des Armenischen blos aus Hübschmann's etymologischen Zusammenstellungen geschöpft, und weder die armenische Grammatik erlernt, noch einen armenischen

---

[1] Das Paradigma هستم, هستی, هستیم, هستید, هستند steht als Präsens ohne alle Analogie da. Es ist ganz identisch mit dem Paradigma بستم, بستی, بستیم, بستید, بستند, sieht also einem Aorist gleich. Da nun بستم in der dritten Person Sing. بست hat, so ward bei هستم das nicht in das System passende هستد fallen gelassen und هست, das zufällig an است anklingt, an seine Stelle gesetzt. — Die Erklärung, welche Horn a. a. O. bietet, ist ganz ungenügend, daher abzuweisen.

Text gelesen hat, was nach dem in dieser *Zeitschrift* VII, 282, Note, Bemerkten leicht zu begreifen ist. Im höchsten Grade komisch muss es Jedermann, der HORN's Kenntnisse im Armenischen zu beurtheilen im Stande ist, erscheinen, dass dieser es gewagt hat sein Buch dem Armenisten H. HÜBSCHMANN zu widmen!

Neupersisch یوز. — Dieses Wort behandelt HORN (a. a. O., S. 252, Nr. 1129) blos in der Bedeutung ‚Jagdleopard' = armen. յովազ, յաւազ. Das Wort bedeutet aber auch ‚investigatio, inquisitio' (جستن وتفحص کردن) = armen. յոյզ (vgl. چاهیوز harpago, quo res in puteum delapsa extrahitur), was ein awestisches *jaōzi-* voraussetzt.

Da armen. յաւանակ, յովանակ = *juvencus* auf *jawan-*, *juwan-* = جوان zurückgeht (HORN, S. 96, Nr. 429), so ist յաւազ, յովազ = vorauszusetzendem awest. *jaōza-* auffallend, umsomehr als im Armenischen յոյզ, entschieden = یوز (in چاه یوز) = awest. vorauszusetzendem *jaōzi-* daneben vorkommt.

Verbesserungen zu Bd. VII. — S. 371, Zeile 15 lies statt [illegible] = [illegible], S. 375, Zeile 5 lies statt *digh*, *diǵh* = *dhigh*, *dhiǵh*, S. 376, Zeile 14 lies statt دفنر = دفتر.

FRIEDRICH MÜLLER.

Kritische Bearbeitung der Klagelieder.

Von

Dr. G. Bickell.

Die schon früheren Gelehrten unsicher und flüchtig gekommene Einsicht, dass die sogenannten Langzeilen der vier ersten biblischen Klagelieder aus zwei ungleichen Theilen, einem längeren und einem darauffolgenden kürzeren, bestehen, hat Karl Budde zuerst (in der *Zeitschr. für alttest. Wissenschaft* 1882, S. 1 ff., vgl. ebenda 1892, S. 261 ff.) mit Besonnenheit und Consequenz durchgeführt und dafür, so viel ich sehe, allgemeine Zustimmung gefunden. Auch ich schliesse mich derselben, nach erneuerter Prüfung der Sache, gerne an, obgleich ich mich leider in den *Carmina V. T. metrice* für zwölfsilbige ungetheilte Stichen entschieden hatte; dazu bewogen durch die Angemessenheit solcher langhingezogenen Verse für die Klage, sowie durch die Conformität der Septuaginta mit dem masoretischen Texte, welche mir Emendationen zur Zweitheilung einiger jetzt als untheilbar dastehenden Langverse bedenklich erscheinen liess, endlich durch das Bestreben, die bei den syrischen Dichtern häufigsten Versarten, die sieben- und zwölfsilbige, auch bei den hebräischen als solche wiederzufinden. Der letztere Grund fiel freilich schon durch meinen in der Schlussabhandlung der *Carmina V. T.* (S. 231, Note) gelieferten Nachweis hinweg, dass das sogenannte zwölfsilbige Schema (richtiger die Verbindung von je drei viersilbigen Stichen zu einer Langzeile) erst durch Jakob von Sarug aufgebracht worden ist, während die älteren syrischen Dichter nur zuweilen viersilbige Verse zu Distichen verbinden. Ich trage also kein Bedenken mehr, den

zwölfsilbigen Vers ganz aus dem Inventare der hebräischen Poesie zu streichen und ihm überall das Schema 7+5 zu substituiren.

Meine Abweichungen von Budde sind nebensächlicher Art. Zunächst erkenne ich jedem langen Verse sieben, jedem kurzen fünf Silben zu, während er, wie auch Max Löhr, der neueste Commentator, statt der Silben die (so ungleichen) Wörter zählt und dadurch bei Wörtergleichheit oder grösserer Wörterzahl im kürzeren Verse mitunter zu unnöthigen Textveränderungen veranlasst wird, auch die willkürliche Regel aufstellt, der kürzere Vers dürfe nicht aus einem einzigen Worte bestehen. Ferner betrachte ich die beiden Versglieder nicht als Cäsurenhälften eines Langverses, sondern als selbständige, mit einander parallele, Stichen, wenngleich der zweite, wegen seiner Kürze, oft nur einen Theil des ersten wiederaufnehmen kann, was übrigens auch bei Parallelversen gleicher Silbenzahl vorkommt. Unverständlich ist mir Budde's Polemik gegen die Strophentheilung, welche ja gerade in den Klageliedern durch das Alphabet so glänzend bestätigt wird; übrigens scheint er in der letzten Zeit davon zurückgekommen zu sein (vgl. seine Abhandlung *Folk-song of Israel,* S. 7, Anm. 1, Separatabzug aus *The New World,* März 1893).

Während die alexandrinische Uebersetzung der Proverbien und noch mehr Iob's der rhythmischen, stichischen und strophischen Reconstruction in überraschender Weise zu Hilfe kommen, leistet die des Psalters hierin schon viel weniger, am wenigsten aber die des Hohenliedes und der Klagelieder, da sie in sehr später, schon der definitiven Feststellung des jetzigen hebräischen Textes nahestehenden, Zeit angefertigt worden sind. Die durch das Alphabet festgelegte Strophik der Klagelieder leidet darunter zwar nur, insofern die beiden überzähligen Distichen in i 7, ii 19 durch Conjectur ausgeschieden werden müssen. Aber die sonstige Diorthose des Textes erfordert manche Emendationen, von denen nur die Minderzahl durch lxx bestätigt wird. Die kritischen Bezeichnungen sind dieselben, wie in meinen Bearbeitungen der Proverbien und Iob's; also bezeichnet auch hier eingeklammerter gewöhnlicher Druck Ergänzungen aus lxx, eingeklammertes Petit solche nach Conjectur.

In jeder Strophe der drei ersten Klagelieder kehrt das Silbenschema 7 + 5 dreimal, in dem vierten zweimal wieder. Dagegen besteht das fünfte aus lauter siebensilbigen Versen, von welchen je zwei Distichen eine Strophe bilden. Die Zahl dieser Distichen beträgt, offenbar absichtlich, gerade 22, obgleich das Lied nicht alphabetisch ist; eine Erscheinung, von welcher ich noch viele andere Beispiele in der alttestamentlichen Poesie nachgewiesen habe. Das hier angewandte tetrastichische und siebensilbige Strophenschema, welches wir bereits in einem grossen Theile der Proverbien (nämlich in den Weisheitsliedern, den *Worten der Weisen* und dem Schlusscapitel), sowie in Ecclesiasticus und Iob, angetroffen haben, ist das verbreitetste der hebräischen Poesie, wie auch der syrischen, da die Gedichte Isaaks von Antiochien fast durchgängig dieses Schema befolgen.

Gegenwärtig herrscht die Meinung vor, das erste Klagelied könne wegen der abweichenden Anordnung des Alphabetes nicht von dem Verfasser der drei folgenden herrühren. Wir sind aber der Ansicht, dass auch in jenem ursprünglich פ vor ע, also Vers 17 vor 16, stand, mithin hier der nicht durchgeführte Versuch vorliegt, die gewöhnliche Reihenfolge gewaltsam herzustellen. Denn Sion spricht von 11 e bis 15 d in der ersten Person, ebenso in 16 und 18—22, wogegen in 15 e—f und 17 dafür die dritte Person eintritt; die beiden zuletztgenannten Stellen kommen also zusammen, wenn man 17 vor 16 stellt. Uebrigens unterscheidet sich das erste Lied weder inhaltlich noch sprachlich von den folgenden, mit denen es viele charakteristische Züge gemeinsam hat, z. B. die Eigenthümlichkeit, am Strophenende auf ein im Folgenden behandeltes neues Thema hinzuweisen (vgl. I, 21; III, 12. 48). Dass man das erste und dritte Lied für poetisch minderwerthig hält, rührt bei jenem von der besonders starken Textcorruption her, bei diesem von der falschen Voraussetzung, es sei darin von den Leiden eines Einzelnen (etwa gar des Jeremias in der Schlammgrube) die Rede.

I.

Ekhá jašábti bádad,	1	איכה ישבת בדד
Ha'ir rabbát 'am;		הער רבת עם
Hajíti kéalmána,		הית כאלמנה
Rabbát baggójim;		רבת בנים
Ṣaráti bámmedínot,		שרת במרנת
Hajíti lámas!		הית למם
Bakhó tibkä ballájla,	2	בכו תבכה בלילה
V'dim'á 'al léchjah;		ודמעה על לחיה
Veén lah kól menáchem,		[ו]אין לה כל מנחם
Mikkól oh'bäha.		מכל אהביה
Re'äha bágedú bah,		רעיה בגדו בה
Hajú lah l'ój'bim.		היו לה לאיבם
Gal'tá J'hudá me'óni,	3	גלת יהדה מעני
Umérob "bóda;		ומרב עבדה
Hî' jášebá baggójim,		הא ישבה בנים
Lo' máç'a mánoch;		לא מצאה מנח
Rod'fäha hiṣṣigúha,		רדפיה השנה
Ben hámmeçárim.		בין המצרם
Dar'khé Çijjón abélot,	4	דרכי צין אבלת
Mibb'lí ba' mó'ed;		מבלי בא מועד
Kol šé'aräha š'mémin,		כל שעריה שממן
Koh'ním ne'náchim;		כהנם נאנחם
Betúlotäha núgot,		בתלתה ננת
Vehí', morá lah.		והא מרה לה
Hajú çaräha lároš,	5	היו צריה לראש
Oj'bäha šálu;		איביה שלו

I 1 a 2 ישבה. Unsere Correctur ist keine eigentliche Textveränderung, da ישבת irrig für die alterthümliche Form der 3. sing. fem. gehalten und dann entweder mit der gewöhnlichen Form vertauscht oder auch 'ישב geschrieben werden konnte, was eben so gut die Auflösung durch ישבה zuliess. Wenn so alle Verba dieser Strophe als zweite Personen sing. fem. und alle Subjecte als Vocative aufgefasst werden, schwinden mit einem Schlage alle metrischen Schwierigkeiten. **2 b 1** ודמעתה (mit sehr überflüssigem Suffixe). **2 c 3** jetzt vor 2 e 1. Uebersetze: kein. **3 e 1** vorher כל. **4 d 1** כהניה.

Ki Jáhvä hóge hógah,		כי י׳ הונה [הונה]
'Al rób p'ša'äha.		על רב פשעיה
'Ol'läha hál'khu šäbi,		עולליה הלכו שבי
Lif'né çarámo.		לפני צר[ם]
Vajjéçe' míbbat Çíjjon,	6	ויצא מבת צין
Abád kol h'dárah;		[אבד] כל הדרה
Hajú ṣaräha k'élim,		היו שריה כאילם
Lo' máçu mír'ä;		לא מצאו מרעה
Vajjélekhú beló' khoch,		וילכו בלא כח
Lif'né rod'fámo.		לפני רדפ[ם]
Zakh'rá kol máchmudäha,	7	זכרה כל מחמדיה
'Šer míme qädem;		אשר מימי קדם
Bin'fól 'ammáh bejád çar,		בנפל עמה ביד צר
Veén 'ozér lah.		ואין עזר לה
Raú çarím, ṣacháqu,		ראו צרם שחקו
'Al m'šúbotäha.		על משבתה
Cheṭ' cháṭeá J'rušálem;	8	חטא חטאה ירשלם
L'nidá hajáta.		לנדה הית
M'khabb'däha hízzilúha;		מכבדיה הולה
Raú 'ervátah.		ראו ערותה
Gam hí' jaš'bá ne'nácha,		גם הא [ישבה] נאנחה
Vattášob áchor.		ותשב אחר
Ṭum'átah béšuläha;	9	טמאתה בשליה
Lo' zákh'ra -ch'rítah.		לא זכרה אחרתה
Naf'lá vattéred p'láim;		[נפלה] ותרד פלאם
En ménachém lah.		אין מנחם לה
Reé, Jahvä, et 'ónji;		ראה י׳ את עניי
Ki hígdil ójeb!		כי הגדל איב
Jadäha pár'ṣa Çíjjon,	10	ידה פרשה צין
'Al máchmaddäha;		על מחמדיה

6c3 ist die sonderbare Punktation in M umso weniger nöthig, als das Thierbild in 6e-f gar nicht mehr festgehalten wird. **7a1** + ירשלם ימי עניה ומרדיה (aus III 19, während hier doch nur von der Erinnerung an das frühere Glück die Rede sein kann). **7b1** + היו. **7e1** ראה. **7f** ist nicht eng mit dem vorhergehenden Verbum zu verbinden, sondern zu übersetzen: wegen ihrer Abtrünnigkeit (kam es zu ihrem Falle und dem Hohne der Feinde darüber). Das sonderbare Wort מִשְׁבַּתָּ ist also nur ein Irrthum der Punktation und keineswegs als Anspielung auf Lev. XXVI 34—35 zu rechtfertigen. **8b1** vorher על כן. **8c1** vorher כל. **8d1** vorher כי. **10a3** צר (wodurch die Auffassung von 10a2 und des defectiv geschriebenen Suffixes in 10a1 als 3. sing.

Ki rá'ta gójim, báu,		כי ראת גים באו
Chil'lú miqdášah,		[חללו] מקדשה
Çivvíta, ló' jabóu,		צות לא יבאו
Baqéhillá lakh.		בקהלה לך
Kol b'né 'ammáh ne'náchim,	11	כל [בני] עמה נאנחם
Mebáq'šim láchem;		מבקשם לחם
Nat'nú machmáddehém b'okhl,		נתנו מחמדיהם באכל
Lehášib náfeš.		להשב נפש
Reé, Jahvä, v'habbiṭa;		ראה י' והבטה
Hajít- zoléla!		הית זללה
Lo' 'lékhem, kól 'ob'ré dark,	12	לא אליכם כל עברי דרך
Habbiṭu úr'u,		הבטו וראו
Im jéš makh'ób k'makh'óbi,		אם יש מכאב כמכאבי
Ašér 'olál li,		אשר עלל לי
Ašér hogáni Jáhvä,		אשר הוגני י'
Bejóm ch'ron áppo?		ביום חרן אפו
Mimméromó šalách eš;	13	ממרמ[ו] שלח אש
B''aç'mót- jardänna.		בעצמתי ירדנה
Paráṣ rištó leráglaj;		פרש רשת[ו] לרגלי
H'šibáni áchor.		השבני אחר
N'tanáni Jáh šoméma,		נתנני [י'] שממה
Kol hájjom dáva.		כל היום דוה
Nišq'dú 'aláj pešá'aj,	14	נשקדו עלי פשעי
B'jad- jiṣtarágu;		בידי ישתרגו
'Alú 'alé çavvári,		עלו על צוארי
Hikhšílu kóchi.		הכשלו כחי

---

masc. nothwendig ward). Subject des Satzes ist jedenfalls Jerusalem, da das Ausbreiten der Hände auch hier (wie 17) Flehen um Hilfe bezeichnen muss. **10b1** + כל. **10e1** vorher אשר (der Deutlichkeit wegen hinzugesetzt, aber nicht nothwendig). **10e3** steht zunächst absolut, mit Rückbeziehung auf 10c4.

11f1 vorher כי. **12a1-2** = zieht euch nicht zurück! Vgl. Is. LXV 5. **12e2** ἐταπείνωσέ με; הוגה. **13b2** so A; M וירדנה (zerstört den Parallelismus). Zu übersetzen: meiner Gebeine lässt Er es sich bemächtigen. **13e2** in Cod. Alex. Compl. bezeugt. **14a** = aufgewacht sind gegen mich meine Sünden. **14a2** ward später für עלי = על gehalten (so noch von A) und endlich von den Punktatoren ganz missverstanden. **14b1** ἐν χερσί μου; בידו. **14e2** zunächst absolut gebraucht (er hat mich preisgegeben), wozu die nähere Bestimmung im Parallelstichos nachgetragen wird. **14f1** scheint ὀδύνας nicht falsche Uebersetzung eines in M ausgefallenen צרם, sondern Dittographie aus οὐ δυνήσομαι zu sein; die ursprüngliche Lesart in A wohl nach Cod. Chis. hexapl. und Syrohex. ἔδωκέ με Κύριος ἐν χερσὶν, οὐ δυνήσομαι ὑποστῆναι.

Ki nétanáni 'Dónaj,		[כי] נתנני אדני
Bidé, lo' -khál qum.		בידי לא אכל קם
Sillá khol ábbiré leb —	15	סלה כל אברי [לב]
'Donáj beqírbi;		אדני בקרבי
Qará' ''le mó'ed çáraj,		קרא עלי מועד [צרי]
Lišbór bachúraj.		לשבר בחרי
Gat dárakh 'Dónaj b'áppo,		גת דרך אדני [באפו]
Lib'túlat J'húda.		לבתלת יהדה
Per'şá Çijjón b'jadäha;	17	פרשה צין בידיה
En ménachém lah.		אין מנחם לה
Çivvá Jahvä le Já'qob —		צוה י' ליעקב
Sebíbav çárav;		סבבו צרו
Haj'tá J'rušálem l'nídda,		הית ירשלם לנדה
Labúz benéhem.		[לבז] ביניהם
'Al éllä 'ní bokhíjja,	16	על אלה אני בכיה
'Ení jor'dá majm;		עיני ירדה מים
Ki ráchaq mímmenn- m'náchem,		כי רחק ממני מנחם
Mešíbi náfši.		משב נפשי
Hajú banáj šomémim;		היו בני שממם
Ki gábar ójeb.		כי גבר איב
Çaddíq hu' míšpaṭ Jáhvä;	18	צדק הא [משפט] י'
Ki pív maríti.		כי פו מרתי
Šim''ú na', kól ha'ámmim,		שמעו נא כל העמם
Ur'ú makh'óbi!		וראו מכאבי
B'tulótaj úbachúraj,		בתלתי ובחרי
Hal'khú baššábi.		הלכו בשבי
Qará'ti lámeáh'baj,	19	קראתי למאהבי
Vehém rimmúni.		[ו]הם רמני
Koh'náj uz'qénaj zábu,		כהני וזקני [זבו]
Ba'ír gavá'u;		בער גועו
Ki bíq'šu ókhel lámo,		כי בקשו אכל לם
Veló' maçáu.		ולא מצאו
Reé, Jahvä, ki çár li,	20	ראה י' כי צר לי
Me'áj ch'marmáru!		מעי חמרמרו

---

15 fehlt am Schlusse jedes siebensilbigen Stichos ein Wort, da wahrscheinlich ein stichisch geschriebener Archetypos an der betreffenden Stelle defect war. **15 f 1** + בת. **16 b 1** so A; M + עיני. **18 e** absolut vorausgeschickter Nominativ. **19 f** καὶ οὐχ εὗρον; וישבו את נפשם (aus 16 d). **20 e 2** ἠτέκνωσέ με; שכלה. **20 f 2** כמות (unnöthige Erschwerung der Construction).

Nehpókh libbí beqírbi;		נהפך לבי בקרבי
Ki máro márit-.		כי מרו מרת
Michúç šikk'láni chálreb,		מחץ שכלני חרב
Babbájit mávet.		בבית מות
Šam'ʿú, ki néʾnachá -ni,	21	שמעו כי נאנחה אני
En ménachém li;		אין מנחם לי
Šam'ʿú raʿáti, ṣáṣu;		שמעו רעתי ששו
Ki -ttá ʿaṣíta.		כי את עשת
Hebéʾta jóm, qaráʾta,		הבאת יום קראת
V'jihjú khamóni!		ויהיו כמני
Tabóʾ kol ráʿatámo,	22	תבא כל רעתם
T'mahér l'fanäkha;		[תמהר] לפניך
V'ʿolél lam, k' -šér ʿol'lú li,		ועלל לם כאשר עללו לי
ʿAl kól pešáʿaj!		על כל פשעי
Ki rábbot ánechótaj,		כי רבת אנחתי
Velibbi dávvaj.		ולבי דוי

II.

Ekhá jaʿíb beáppo —	1	איכה יעב באפו
'Donáj -t bat Çíjjon!		אדני את בת ציון
Hišlíkh miššámajm áreç —		השלך משמים ארץ
Tifʾárt Jiṣráel;		תפארת ישראל
Velóʾ zakhár h'dom ráglav,		ולא זכר הדם רגלו
Bejómi áppo.		ביום אפו
Billáʿ 'Donáj, loʾ chámal,	2	בלע אדני לא חמל
Et kól n'ot Jáʿqob;		את כל נאת יעקב
Harás beʿébratéhu —		הרס בעברתה
Mibç'ré bat J'húda;		מבצרי בת יהדה
Higgíʿ laáreç, chillel,		הגע לארץ חלל
Malkáh v'ṣaräha.		מלכה ושריה
Gadáʿ boch'rí appéhu —	3	גדע בחרי אפ[ה]
Kol qárn Jiṣráel;		כל קרן ישראל
Hešíb achór jemíno,		השב אחר ימנו
Mipp'né haójeb;		מפני [ה]איב
Vajjíbʿar b' Jáʿqob k'éš lahb,		ויבער ביעקב כאש להב
Akh'lá kol sábib.		אכלה [כל] סבב

21c1 vorher כל איבי (verräth sich dadurch als Glosse, dass es nicht vor 21 a steht). **22c4** so A; M עללת. **II2f1** βασιλέα αὐτῆς; ממלכה.

Darákh qastó keójeb;	4	דרך קשתו כאיב
Liq'rá'tam níççab.		[לקראתם] נצב
J'minó keçúr, vejáhrog,		ימנו כצר ויהרג
L'khol máchmaddé 'ajn;		[ל]כל מחמדי עין
Beóhl bat Çíjjon šáfakh —		באהל בת צין שפך
Kaéš chamáto.		כאש חמתו
Hajá 'Donáj keójeb,	5	היה ארני כאיב
Billá' Jisráel;		בלע ישראל
Billá' kol ármenótav,		בלע כל ארמנתו
Šichét mibçárav;		שחת מבצרו
Vajjäreb b'bát Jehúda —		וירב בבת יהדה
Ta'níjja v' -níjja.		תאניה ואניה
Vajjáchmos kággan súkko;	6	ויחמם כנן שכו
Šichét mo''déhu.		שחת מעדה
Šikkách Jah má'sav b' Çíjjon,		שכח י' [מעשו] בצין
Mo'éd vešábbat;		מועד ושבת
Vajjín'aç b'zá'm appó malk,		וינאץ בזעם אפו מלך
Vekhóhen vásar.		וכהן [ושר]
Zanách Adónaj mízb'cho,	7	זנח אדני מזבחו
Ni'ér miqdášo;		נאר מקדשו
Hisgír b'jad ójeb chómot,		הסגר ביד איב חמת
Arménotäha.		ארמנתה
Qol nátenú b'bei Jáhvä,		קל נתנו בבית י'
Kejómi mó'ed.		כיום מועד
Chašáb Jahvä leháschit —	8	חשב י' להשחת
Chomát bat Çíjjon.		חמת בת צין
Natá qav, ló' hešíb, Jah;		נטה קו לא השב [י']
Jadó m'ballé'a;		ידו מבלע'
Vajjá'bel chél vechóma,		ויאבל חל וחמה
Jachdáv umlálu.		יחדו אמללו
Tab''ú baárç š''aräha;	9	טבעו בארץ שעריה
Ab'dú b'richäha.		אבד בריחיה

4b1 muss aus A ergänzt werden, da sich eine Hand nicht aufstellen kann, auch das Metrum sonst ganz zerstört wäre. **4c-d** = seine Rechte war wie eine Schwertesschneide, welche würgt, für alles dem Auge Erfreuliche (die Punktation zu tautologisch). **5c3** ארמנתה (höchst lästiger Wechsel mit dem Genus im Suffixe). **7c4** ist stat. absol. und **7d** Asyndeton. **8c3-4** = unerbittlich, unwiderruflich. **8c5** in Cod. Alex. erhalten. **8d** = seine Hand vernichtet. **9d3** jetzt mit falscher Aussprache hinter **9b1** gerathen.

Malkáh v'sarä̈ha b'gójim;		מלכה ושריה בגים
En tora v'séber.		אין תורה ושבר
N'biä̈ha lô' maçáu —		נבאיה לא מצאו
Chazón mij Jáhvä.		חזן מי׳
Ješ'bú laárç, jiddómmu,	10	ישבו לארץ ידמו
Ziq'né bat Çijjon;		זקני בת צין
He'lú 'afár 'al róšam,		העלו עפר על ראשם
Chagúre sáqqim.		חגרי שקם
Horídu láarç róšan —		הורדו לארץ ראשן
B'tulót J'rušálem.		בתלת ירשלם
Kalú badd'má'ot 'énaj;	11	כלו בדמעת עיני
Chomárm'ru mé'aj.		חמרמרו מעי
Nišpákh laáreç k'bédi,		נשפך לארץ כבדי
'Al šäber bát 'amm-;		על שבר בת עמי
Ba''ṭóf 'olél vejóneq,		בעטף עולל וינק
Bir'chóbot qirja.		ברחבת קריה
Leímmotám joméru:	12	לאמתם יאמרו
Jje dágan v'jájin;		איה דגן ויין
B'hit'áṭṭefám kächálal,		בהתעטפם כחלל
Biréchobót 'ir;		ברחבת ער
Behíštappékh nafšámo,		בהשתפך נפשם
El chéq immótam.		אל חיק אמתם
Ma ''ídekh, má 'dammä lakh,	13	מה אערך מה אדמה לך
Habbát J'rušálem?		הבת ירשלם
Ma áśvä lákh va'nách'mekh,		מה אשוה לך ואנחמך
B'tulát bat Çijjon?		בתלת בת צין
Ki gádol kájjam šibrekh;		כי גדל כים שברך
Mi jérappé' lakh?		מי ירפא לך
N'biájikh gám chazú lakh —	14	נבאיך גם חזו לך
Akh šáv' vetáfel;		אך שוא ותפל
Veló' gillú 'al ''vónekh,		ולא גלו על עונך
L'hašíb šebútekh;		להשב שבתך
Vajjéchzu lákh maśśáot,		ויחזו לך משאת
Šav' úmaddúchim.		שוא ומדחם
Saf'qú 'alájk kappájim,	15	ספקו עליך כפים
Kol 'ób're dárekh;		כל עברי דרך
Šar'qú, jani'u róšam,		שרקו ינעו ראשם
'Al bát J'rušálem:		על בת ירשלם

10d1 חגרו. **14a2** ist jetzt vor **9e1** und **14b1** vor **16e1** gerathen. **14e3** ist stat. absolutus. **15c2** וינעו. **15e1** + הער.

H'zot, š'jóm'ru k'lílat jófi,		הזאת שיאמרו כללת יפי
M'ṣoṣ l'khól haáreç?		משש לכל הארץ
Paçú 'alájikh píhem —	16	פצו עליך פהם
Kol ójebájikh;		כל איביך
Šar'qú vajjáchrequ šen,		שרקו ויחרקו שן
Am'rú: billá'nu;		אמרו בלענו
Zä hájjom, š'qívvinúhu;		זה היום שקונה
Maçá'nu rói!		מצאנו ראי
'Aṣá Jahvä, 'šer zámam;	17	עשה י' אשר זמם
Biççá' emráto.		בצע אמרתו
'Šer çívva míme qädem,		אשר צוה מימי קדם
Harás v'lo' chámal;		הרם ולא חמל
Vaj'ṣámmach 'álajk ójeb,		וישמח עליך איב
Herím qarn çárajk.		הרם קרן צריך
Ça''qi lakh él Adónaj,	18	צעקי לך אל אדני
B'tulát bat Çíjjon!		בתלת בת צין
Horídi kh'náchal dím'a,		הורדי כנחל דמעה
Jomám valájla!		יומם ולילה
Al títtení fugát lakh;		אל תתני פגת לך
-L tiddóm bat 'énekh!		אל תדם בת עינך
Qumí, ronní ballájla,	19	קמי רני בלילה
Nokhch p'né Adónaj!		נכח פני אדני
Ṣei eláv kappájikh,		שאי אלו כפיך
'Al näfeš 'ól'lajk,		על נפש עולליך
Ha'áṭufím berá'ab,		העטפם ברעב
Beróš kol chúçot!		בראש כל חצת
Reé, Jahvä, v'habbíṭa,	20	ראה י' והבטה
L'mi 'ólaltá-kko!		למי עללת כה
Im tókh'lan nášim pírjam,		אם תאכלן נשם פרים
'Ol'lé ṭippúchim?		עללי טפחם
-M jeháreg b'míqdaš 'Dónaj —		אם יהרג במקדש אדני
Kohén venábi'?		כהן ונבא

---

16 f 2 ראנו. Uebersetze: wir haben ein (für unseren Hass erfreuliches) Schauspiel gesehen. **17 c 1** bezieht sich natürlich nicht auf das vorhergehende Wort, sondern beginnt einen neuen Satz: das, was Er seit den Tagen der Vorzeit angeordnet hat, hat Er (vollbracht, nämlich) zerstört und nicht geschont. **18 a 1-2** צעק לבם (verwandelt die Aufforderung zum Klagen und Bitten gegen den Zusammenhang in eine Constatierung desselben). **18 b 1** חמת (lässt die Mauer weinen und beten). **19 a 3 +** לראש אשמרת שפכי כמים לבך. **20 e 2** zunächst ohne bestimmtes Subject (darf gemordet werden), als welches erst im Parallelstichos nachgetragen wird (= und zwar sogar).

Šakh'bú laáreç chúçot —	21	שכבו לארץ חצת
Venáʿar v'záqen;		[ו]נער וזקן
B'tulótaj úbachúraj,		בתלתי ובחרי
Naf'lú bächáreb.		נפלו בחרב
Harágta b'jóm appäkha,		הרגת ביום אפך
Velő' chamálta.		[ו]לא חמלת
Tiqrá' khejómi móʿed —	22	תקרא כיום מועד
M'guráj missábib;		מגרי מסבב
Velő' hajá b'jom áf Jah —		ולא היה ביום אף י׳
Paliṭ veṣárid.		פלט ושרד
Ašér ṭippácht- v'ribbíti,		אשר טפחת ורבתי
Oj'bí khillámo.		איבי כלם

III.

'Ni hágg'bar, ráa ʿóni,	1	אני הגבר ראה עני
Bešébṭ ʿebráto;		בשבט עברתו
Otí nahág vajjólakh —	2	אתי נהג וילך
Lechóšekh v'lő' or;		[ל]חשך ולא אור
Akh bí jašúb, jeháfekh,	3	אך בי ישב יהפך
Jadó kol hájjom.		ידו כל היום
Billá b'ṣarí veʿóri,	4	בלה בשרי ועורי
Šibbár ʿaç'mótaj.		שבר עצמתי
Baná ʿaláj vajjáqqaf;	5	בנה עלי ויקף
Roší, ut'láo.		ראש[י] ותלאה
B'machšákkim hóšibáni,	6	במחשכם הושבני
Keméte ʿólam.		כמתי עלם
Gadár baʿdí, v'lo' éçe';	7	גדר בעדי ולא אצא
Hikhbíd nechóšti.		הכבד נחשתי
Gam kí ezʿáq va'šávveʿ,	8	גם כי אזעק ואשוע
Ṣatám t'filláti;		שתם תפלתי
Gadár d'rakháj begázit,	9	גדר דרכי בגזית
N'tibótaj ʿivva.		נתבתי עוה

21b1 wie Ps. LXXVI 7. **21c** absolut vorausgeschickter Nominativ. **21f1** vorher טבחת. **22d** enthält den Participien analoge Verbaladjectiva, ist mithin einem Relativsatze gleichzustellen. **III 3a3-4** ist Gott Subject, erst im Parallelstichos seine Hand. Uebersetze: nur gegen mich wendet Er sich immer wieder, seine Hand den ganzen Tag. **5b** = mein Haupt (Leben) — Er hat es aufgehängt (der Todesgefahr preisgegeben, wie Deut. XXVIII 66). Auch A hat das letzte Wort als Verbum aufgefasst. Die Lesart in M ist unerträglich, da Gift weder zu Belagerungsbauten dient, noch als Synonym von *Mühsal* stehen kann.

Dob óreb b'súkka húʾ li,	10	דב ארב [בסכה] הא לי
Arjé b'mistárim;		אריה במסתרם
D'rakháj sorér vaj'fášš'chen-,	11	דרכי סורר ויפשחני
Ṣamáni šómem;		שמני שמם
Darákh qaštó vajjáçç'ben-,	12	דרך קשתו ויצבני
K'maṭṭára láche͏ç.		כמטרא לחץ
Hebíʾ bekhilejótaj —	13	הבא בכליתי
Bené ašpáto;		בני אשפתו
Hajíti ṣ'chóq l'khol ʿámmim,	14	היתי שחק לכל עמ[ם]
Nagg'nám kol hájjom;		נגנם כל היום
Hiṣbíʿan- bámmerórim,	15	השבעני במררם
Hirváni láʿna.		הרוני לענה
Vajjágres b'cháçaç šinnaj,	16	ויגרם בחצץ שני
Hikhpíšan- b'éfer;		הכפשני באפר
Vattiznach miššalóm nafš-,	17	ותזנח משלם נפשי
Našíti ṭóba;		נשתי טבה
Vaómar: ábad níçchi,	18	ואמר אבד נצחי
V'tochálti míj Jah.		ותוחלתי מי׳
Zekhór ʿonji um'rúdi,	19	זכר עניי ומרדי
Laʿná verόši!		לענה וראש[י]
Zakhór tizkór 'mittäkha,	20	זכר תזכר [אמתך]
V'taṣích ʿ'le náfši.		ותשח עלי נפשי
Zot ášib él lebábi;	21	זאת אשב אל לב[ב]י
ʿAl kén ochíla!		על כן אוחלה
Chas'dé Jahvä loʾ támmu,	22	חסדי י׳ לא תמו
Loʾ khálu ráchmav.		לא כלו רחמו
Ch'daším labb'qárim ch'sádav,	23	חדשם לבקרם [חסדו]
Rabbá 'munáto.		רבה אמנתו
Chelqí Jah, ám'ra náfši;	24	חלקי י׳ אמרה נפשי
ʿAl kén ochíl lo.		על כן אוחל לו

14b1 M נגנתם. **20a3** wegen 21a1 unentbehrlich. Zu übersetzen: ja, Du wirst deiner Treue gedenken und meiner Seele (tröstend) zusprechen. **22a4** vom Parallelismus erfordert; M hat תמנו, der urprüngliche Uebersetzer in A ἐξέλιπέ με = תמי. **22a3** und **22b1** vorher כי (durch die Textveränderung in 22a4 nothwendig geworden). **23a3** noch bei dem ursprünglichen Uebersetzer in A als ἐλέησον (was man später als Anfang einer zweiten Uebersetzung von 22 verwendet hat) erhalten, indem nur dem Suffixe der dritten Person, wie im Parallelstichos, bereits das der zweiten substituirt ist. **23b2** אמנתך (während doch vorher und nachher von Gott in der dritten Person die Rede ist).

Ṭob Jáhvä léqovéhu,	25	טב י׳ לקוו
L'nafš, tidrešännu;		לנפש תדרשנו
Ṭob, jéjachél, vedúmam,	26	טב ייחל ודמם
Lit'šú'at Jáhvä;		לתשעת י׳
Ṭob lággebár, ki jíṣṣa',	27	טב לגבר כי ישא
'Ol bíne'úrav.		על בנערו
Ješéb badád vejíddom,	28	ישב בדד וידם
Ki náṭal 'álav;		כי נטל עלו
Jittén bä'áfar píhu,	29	*יתן בעפר פה
Uláj ješ tíqva;		*אלי יש תקוה
Jittén l'makkéhu lächi,	30	יתן למכה לחי
Jiṣbá' bechérpa.		ישבע בחרפה
Ki lō' jiznách le'ólam,	31	כי לא יזנח לעלם
Lo' jiṭṭoš 'Dónaj;		[לא יטש] אדני
Ki ím hogá, verícham,	32	כי אם הוגה ורחם
Keróbchasádav.		כרב חסדו
Ki lō' 'inná milliblo,	33	כי לא ענה מלבו
Vajjággä b'né iš.		ויגה בני אש
Ledákke' táchat ráglav,	34	לדכא תחת רגלו
Kol 'síre áreç;		כל אסרי ארץ
Lehâṭṭot mišpaṭ gáber,	35	להטת משפט גבר
Lenágd p'ne 'Éljon;		[ל]נגד פני עלין
L''avvét adám beríbo,	36	לעות אדם ברבו
'Donáj lo' ráa?		אדני לא ראה
Mi zä, amár, vattähi,	37	מי זה אמר ותהי
'Donáj lo' çivva?		אדני לא צוה
Mippí 'Eljón lo' téçe',	38	מפי עלין לא תצא
Hará'ot v'háṭṭob?		הרעת והטב
Ma-jjit'onén adám chaj,	39	מה יתאנן אדם חי
Gebár 'al ch'ṭáav?		גבר על חטאו
Nachp'ṣá darkénu v'náchq'rah,	40	נחפשה דרכנו ונחקרה
V'našúba 'ád Jah!		ונשבה עד י׳

26a2 ייחל. **27a4** steht vorerst absolut (= dulden), indem der Accusativ erst nachträglich im Parallelstichos angeschlossen wird. **29** ist wohl kaum vom Uebersetzer, sondern erst von einem griechischen Abschreiber wegen des Homöoteleutons übersehen worden. **38a4** hat dasselbe unbestimmte Subject wie 37a4, da 38b als Apposition zu betrachten ist, wie schon die Verbalform nahelegt. **40a3** ist das He Suffix der 3. sing. fem. und bezieht sich auf das vorhergehende Wort, welches Singular sein soll.

Niṣṣá' l'babénu -l káppajm,	41	נשא לבבנו אל כפים
El Él baššámajm!		אל אל בשמים
Nifšá'nu úmarínu;	42	נפשענו ומרנו
-Tta lō' saláchta.		את לא סלחת
Sakkóta b'áf, harágta,	43	סכת באף הרגת
Veló' chamálta;		[ו]לא חמלת
Sakkóta bä'anán lakh,	44	סכת בענן לך
Me''bór tefilla;		מעבר תפלה
S'chi úmaós t'ṣiménu,	45	סחי ומאס תשמנו
Beqárb ha'ámmim.		בקרב העמם
Paçú 'alénu píhem —	46	פצו עלינו פהם
Kol ójebénu;		כל איבינו
Pachd váfacht hája lánu,	47	פחד ופחת היה לנו
Haššét v'haššáber.		השאת והשבר
Pal'gé majm térad 'éni,	48	פלגי מים תרד עיני
'Al šäber bát 'amm-.		על שבר בת עמי
'Ení nigg'rá v'lo' tídmä,	49	עיני נגרה ולא תדמה
Meén hafúgot;		מאין הפגת
'Ad jášqif v'jére' Jáhvä —	50	עד ישקף וירא י"
Bi míššamájim.		[בי] משמים
'Ení 'ol'lá lenáfši,	51	עיני עללה לנפשי
Mikkól b'not 'íri.		מכל בנת עירי
Çod çádun- k'çippor çáraj,	52	צד צדני כצפר [צרי]
Kol ój'baj chinnam;		[כל] איבי חנם
Çam'tú b'bor chájje náfši,	53	צמתו בבר חיי [נפשי]
Vajjáddu ábn bi.		וידו אבן בי
Çafú majm, 'ál roš- báu;	54	צפו מים על ראשי [באו]
Amárt-: nigzárti.		אמרת נגזרתי
Qará'ti šim'kha, Jáhvä,	55	קראתי שמך י"
Mibbór tachtijjot.		מבר תחתית
Qolí šam''át oznäkha:	56	קלי שמעת אזנך
-L ta'lém l'šav'áti!		אל תעלם לשועתי

42a1 M נחנו פשענו; A hat bei aller Wörtlichkeit kein ἡμεῖς, scheint also נחנו nicht vorgefunden zu haben. **43a2** + ותרדפנו. **43b1** so A nach manchen Textzeugen (wie Cod. Alex. Syrohex. Compl. Ald.); die anderen wohl nach der hebraica veritas *verbessert*. **50b1** eigentlich unentbehrlich, scheint weggelassen zu sein, weil man dieses Klagelied schon früh irrig für einen Rückblick Jeremia's auf seine Leiden im Grubengefängniss hielt. **52—54** fordert das Metrum die Ergänzung eines Wortes am Ende jedes siebensilbigen Stichos; wieder ein Zeugniss für einen stichisch geschriebenen und an der betreffenden Stelle beschädigten Archetypus. **56a2** hat

Qarábta b'jóm, -graäkka;	57	קרבת ביום אקראך
Amárta: -l tíra'!		אמרת אל תרא
Rabtá, 'Donáj, ribé nafš-;	58	רבת אדני רבי נפשי
Gaálta chájjaj.		גאלת חיי
Raíta, Jáh, 'avvátat-;	59	ראת י׳ עותתי
Šof'ṭá mišpáṭi!		שפטה משפטי
Raíta kól niq'mátam,	60	ראת כל נקמתם
Kol máchš'botám li.		כל מחשבתם לי
Šamá'ta chérpatám, Jah,	61	שמעת חרפתם י׳
Kol máchš'botám li,		כל מחשבתם לי
Ṣif'té qamáj·v'heg'jónam,	62	שפתי קמי והגינם
'Aláj kol hájjom.		עלי כל היום
Šibtám v'qimátam hábbeṭ!	63	שבתם וקמתם הבט
'Ni mánginátam.		אני מנגנתם
Tašíb lahém g'mul, Jáhvä,	64	תשב להם גמל י׳
K'ma'ṣé jedéhem!		כמעשה ידיהם
Tittén lahém m'ginnát leb,	65	תתן להם מגנת לב
Ta'lát'kha láhem!		תאלתך להם
Tirdóf beáf v'tašmídem,	66	תרדף באף ותשמדם
Mittácht š'me Jáhvä!		מתחת שמי י׳

IV.

-Kha jú'am záhab júšan,	1	איכה יעם זהב ישן
Hakkätem háṭṭob;		הכתם הטב
Tištápp'khan áb'ne qódeš,		תשתפכן אבני קדש
Beróš kol chúçot!		בראש כל חצת
Bené Çijjón, haj'qárim,	2	בני צין היקרם
Ham'súllaím b'faz,		המסלאם בפז

---

sich die ältere Form der 3. sing. fem. perf. erhalten, weil sie für die zweite Person gehalten ward. **56a3** jetzt hinter 56b2 gerathen, obgleich man wohl die Augen, aber nicht die Ohren verhüllt. **56b** gibt den Inhalt des im Parallelstichos schon als erhört bezeichneten Hilferufes an. **56b3** vorher לרוחתי, offenbar eine sehr unglückliche Variante zu dem folgenden Worte. Dass Gott gebeten wird, sich nicht vor dem Hilferuf des Bittenden zu verbergen, ist ganz angemessen; aber wer wird sagen: verbirg dich nicht vor meiner Erleichterung!

61b3 עלי. **62** ist kein selbständiger Satz, sondern fügt nur weitere Objecte zu denen in 61 hinzu. **IV1a3-4** = altes Gold (vgl. Prov. viii 18). **1a4** ישנא (wo die sonderbare Orthographie vielleicht auf die Nichtursprünglichkeit des letzten Buchstabens hinweist).

Ekhá nechš'bú l'nib'lé charș,		איכה נחשבו לנבלי חרש
Ma'șé j'de jóçer!		מעשה ידי יצר
Gam tánnin cháleçú šad,	3	גם תנן חלצו שד
Hen'qú guréhen;		הינקו גריהן
Benót 'ammí leákhzar,		בו[נ]ת עמי לאכזר
Kaj''énim b'midbar.		כיענם במדבר
Dabáq lešóni jóneq,	4	דבק לשן ינק
El chíkko b'çáma'.		אל חכו בצמא
'Olálim šá'lu láchem;		עוללם שאלו לחם
Poréș en láhem.		פרש אין להם
Haókhelím l'ma'dánnim,	5	האכלם למעדנם
Našámmu b'chúçot;		נשמו בחצת
Haémunim ''le tóla',		האמנם עלי תולע
Chibb'qú ašpáttot.		חבקו אשפתת
Vajjígdal ''vón bat 'ámmi,	6	ויגדל עון בת עמי
Mecháṭeát S'dom,		מחטאת סדם
Hahàfukhá kh'mo rága',		ההפכה כמו רגע
V'lo' chálu jádajm.		ולא חלו ידים
Zakkú n'zíräha miššalg,	7	זכו נזריה משלג
Çachú mechálab;		צחו מחלב
Ad'mú me''çé fenínim,		אדמו מעצי פננם
Sappír gizrátam.		ספר גזרתם
Chašákh miš'š'chór to'rámo;	8	חשך משחר תארם
Lo' nikk'ru b'chúçot.		לא נכרו בחצת
Çafád 'orám 'al 'áçmam;		צפד עורם על עצמם
Jabéš, hajá kh''eç.		יבש היה כעץ
Ṭobím hajú chal'lé charb,	9	טבם היו חללי חרב
Mechál'le rá'ab;		מחללי רעב
Šehém j'zubú m'duqqárim,		שהם יזבו מדקרם
Mitt'núbot ṣádaj.		מתנבת שדי
J'de nášim ráchmaníjjot,	10	ידי נשם רחמנית
Bišš'lú jal'déhen;		בשלו ילדיהן

3c1 verdient die Lesart in A den Vorzug, weil hier im eigentlichen Sinne von Müttern die Rede ist, welche ihre Kinder verschmachten lassen müssen. **6d2** + בה. **7c2-3** M עצם מפננם (durch kein quid pro quo zu rettende Unmöglichkeit); A nur מפננם. Uebersetze: röter waren sie als Korallenästchen; sapphirblau ihr Schnitt (Geäder). **10a** ist ein selbständiger Satz: die Hände der Frauen sind sonst mitleidig (aber in dieser Noth mussten auch sie unbarmherzig werden).

Hajú lebárot lámo,		היו לברת לם
Bešäber bát ʿamm-.		בשבר בת עמי
Killá Jahvä et ch'máto,	11	כלה י׳ את חמתו
Šafákh ch'ron áppo;		שפך חרן אפו
Vajjáççet éš be Çíjjon,		ויצת אש בצין
Vatt'khál j'sodäha.		ותכל יסדיה
Lo' hĕ'm'nu mál'khe áreç,	12	לא האמנו מלכי ארץ
Kol jóš'be tébel,		כל ישבי תבל
Ki jábo' çár veójeb —		כי יבא צר ואיב
B'ša''ré J'rušálem.		בשערי ירשלם
Mechát̩t̩eót n'biäha,	13	מחטאת נבאיה
''Vonót koh'näha,		עונת כהניה
Hašófekhim beqírbah —		השפכם בקרבה
Demí çaddíqim.		דם צדקם
Naʿú ʿiv'rím bachúçot,	14	נעו עורם בחצת
Negó'lu báddam,		נגאלו בדם
Beló' jukh'lú, jiggáʿu,		בלא יכלו יגעו
Bilébušéhem.		בלבשיהם
Surú, qar'ú lam, súru;	15	סרו קראו לם סרו
Surú, -l tiggáʿu!		סרו אל תגעו
Ki náçu, -m'rú baggójim		כי נצו אמרו בגים
Lo' jós'fu lágur!		לא יוספו לגר
Pené Jahvä chill'qúmo,	16	פני י׳ חלקם
Lo' l'hábbit̩ámo.		לא להבטם
Pené khoh'ním lo' náṣa';		פני כהנם לא נשא
Z'qením lo' chánan.		זקנם לא חנן
ʿAdén tikhl'ján ʿenénu,	17	עדן תכלין עינינו
El ʿezraténu,		אל עזרתנו

11d ותאכל יסדתה. **13a** zu ergänzen: dennoch geschah es. **14** schildert bereits ausschliesslich die Gleiches mit Gleichem vergeltende Strafe; das Blut an den Herumirrenden ist nicht das von ihnen vergossene, sondern ihr eigenes oder das ihrer Unglücksgenossen. **14c2-3** sind die fremden Völker unter dem unbestimmten Subjecte verstanden. **15a1** + טמא (ein auf irriger Herbeiziehung von Lev. XIII 45 beruhender Zusatz, da die Rufenden ja keineswegs die Judäer, sondern die abweisenden Heiden sind). **15c** = als sie flüchteten, sprach man unter den Völkern. **15c2** + גם נעו (wohl ursprünglich Randglosse, welche eine, aus 14a entnommene, Variante zu נצו angibt). **16b1** + יוסף. **16c-d** ist Gott Subject. **17a1** = noch jetzt (hinsichtlich der irrigen scriptio plena am Ende des Wortes differiren Ketib und Kere).

Beçáppoténu hábel,		בצפתנו הבל
El gój, lo' jóši'.		אל גי לא יושע
Çadú ç''adénu millakht,	18	צדו צעדינו מלכת
Bir'chóboténu.		ברחבתנו
Qaréb, mal'ú jaménu;		קרב מלאו ימינו
Ki bá' qiççénu.		כי בא קצנו
Qallím hajú rod'fénu,	19	קלם היו רדפינו
Minniš're šámajm;		מנשרי שמים
'Al häharím d'laqúnu,		על ההרם דלקני
Bammídbar -rábu.		במדבר ארבו
Ruch -ppénu, m'šich Jah, nílkad,	20	רח אפינו משח יי נלכד
Biš'chítotámo,		בשחתתם
Ašér amárnu b'çíllo:		אשר אמרנו בצלו
Nichjä baggójim.		נחיה בגים
Ṣiṣí veṣím'chi, bát 'Dom,	21	ששי ושמחי בת אדם
Jošábt baáreç!		ישבת בארץ
Gam 'álajk tá'bor kós Jah;		גם עליך תעבר כם [יי]
Tišk'rí v'tit'ári.		תשכרי ותתערי
Tam 'ávonékh, bat Çíjjon,	22	תם עונך בת צין
Lo' léhaglótekh;		לא להגלתך
Paqád 'avónekh, bát 'Dom,		פקד עונך בת אדם
'Al cháttotájikh.		על חטאתיך

17c1 = indem wir vergeblich ausschauen. Das Wort ward irrig *biç'fîténû* (auf unserer Wache) ausgesprochen, dessen Jod man dann für consonantisch hielt und so die gegenwärtige Unform zustande brachte. Jetzt folgt darauf צפנו, wodurch 17c-d in die Vergangenheit verlegt werden, während sie doch deutlich einen mit dem Vorhergehenden gleichzeitigen Nebensatz bilden und die nichtige Hoffnung auf ägyptische Hilfe als noch immer nicht geschwunden bezeichnen. **17c2** jetzt an das Ende von 17b gerathen. **18c1** + קצנו (aus dem Parallelstichos wiederholt). Uebersetze: genaht ist, dass unsere Tage sich erfüllen (zu Ende gehen). **19d2** + לנו. **20c** wörtlich: von (dem Geborgensein) unter dessen Schatten wir gesagt (gehofft) hatten, dass wir unter den Völkern Leben (Heil) finden würden. Das Suffix ist Complement zu אשר. **21b2** so A; M + עץ (unmöglich, da Iob zu den *Söhnen des Ostens* gehörte, 'Ûç also nicht Idumäa sein kann). Das Wohnen im Lande ist emphatisch zu verstehen und zu übersetzen: die du (jetzt noch sicher und glücklich) in deinem Lande wohnst. **22b1** + יוסף. **22d1** vorher גלה (sehr störend, da das Verbum hier eine ganz andere Bedeutung haben soll, wie in 22b).

V.

Z'khor, Jáh, mä hája lánu;	1	זכר י׳ מה היה לנו
Habbéṭ et chérpaténu!		הבט את חרפתנו
Nachálotḗnu l'zárim,	2	נחלתנו לזרם
Baténu lénokhríjjim.		בתנו לנכרים
J'tomím hajínu, én ab;	3	יתמם הינו אין אב
-Mmoténu kéalmánot.		אמתנו כאלמנת
Meménu b'khásp šatínu;	4	מימינו בכסף שתנו
'Eçénu bím'chir j'bóu.		עצינו במחר יבאו
'Al çávvarénu nírdaf;	5	על צוארנו נרדף
Jagá'nu, ló' hunách lo.		יגענו לא הנח לו
Miçrájim nátenú jad;	6	מצרים נתנו יד
Aššúr, liš'bú'a láhem.		אשר לשבע׳ להם
'Boténu cháṭ'u, énam;	7	אבתנו חטאו אינם
''Vonótehém sabálnu.		עונתהם סבלנו
'Abádim máš'lu bánu;	8	עבדם משלו בנו
Poréq en míjjadámo.		פרק אין מידם
B'nafšénu nábi' láchem,	9	בנפשנו נבא לחם
Mípp'né charbí hammídbar;		מפני חרב המדבר
'Orénu k'tánnur níkhmar,	10	עורנו כתנר נכמר
Char mípp'ne zál''fot rá'ab.		[חר] מפני זלעפת רעב
Naším be Çíjjon 'ínnu,	11	נשם בצין ענו
B'tulót b''aré Jehúda;		בתלת בערי יהדה
Ṣarím bejádam nítlu,	12	שרם בידם נתלו
P'ne z'qénim ló' nehdáru.		פני זקנם לא נהדרו
Bachúrim ṭ'chón naṣáu;	13	בחרם טחן נשאו
N''arím ba'éç kašálu.		נערם בעץ כשלו
Z'qením miššá'r šabátu,	14	זקנם משער שבתו
Bachúrim mínn'ginátam.		בחרם מנגנתם
Šabát meṣóṣ libbénu;	15	שבת משש לבנו
Nehpákh leébl m'cholénu.		נהפך לאבל מחלנו

V 1 b 1 + וראה. **2 a 1** passt der Plural (unsere Grundstücke) besser zum Parallelismus. **2 a 2** vorher נהפכה. **5 a 3** נרדפנו. Uebersetze: auf unserem Halse ist galoppirt worden (von den, in 6 genannten, rivalisirenden und uns für ihre Zwecke ausbeutenden Weltmächten). **5 b 4** לנו (das Suffix geht auf den Hals). **6** muss übersetzt werden: Aegypten bot uns die Hand (zum Bündnisse), den Assyrern mussten wir (Treue) schwören. **6 b 3** αὐτῶν; לחם. **7 b 1** vorher אנחנו. **9 a 3** לחמנו. **10 a 3** ἐπελιώθη; נכמרו (obgleich auch M das Subject im Singular hat).

Naf'lá 'atárt rošénu;	16	נפלה עטרת ראשנו
Oj lánu, ki chatá'nu!		אוי לנו כי חטאנו
'Al zä davä libbénu,	17	על זה דוה לבנו
'Al -llä chaš'khú 'enénu;		על אלה חשכו עינינו
'Al hár Çijjón, šeššámem,	18	על הר ציון ששמם
Šu'álim hillekhú bo.		שעלם הלכו בו
Attá, Jahvä, le'ólam;	19	את י׳ לעלם
Tešéb kis''khá l'dor vádor.		תשב כסאך לדר ודר
Lamá lanáçch tišk'chénu,	20	למה לנצח תשכחנו
Ta'z'bénu l'órekh jámim?		תעזבנו לארך ימם
H'šibénu -läkha, v'nášub;	21	השבנו אליך ונשב
Chaddéš jaménu k'qädem!		חדש ימינו כקדם
Ki ím maós m'astánu,	22	כי אם מאם מאסתנו
Qaçáfta -lénu 'ád m'od.		קצפת אלינו עד מאד

16b1 + נא. **17a2** + היה. **19b2** = auf Deinem Throne. **21a1** + י׳. **22b2** עלינו.

Nachträge zu Iob.

III 3b3 הנה (so A; also spricht Iob durchgängig nur von seinem Geburtstage). **IV 21a3** יתדם. **V 27b1** ist *š'ma'núha* auszusprechen, was besser zur Strophik passt, auch von A wiedergegeben wird. **XIV 10b3** ואיננו (so A). **XXVI 14d3** ist genau nach A בעשתו zu ergänzen und zu übersetzen: aber der Donner seiner Macht, wer versteht dessen Wirken? Vgl. Jerem. xxx 24. Diese Auffassung ist nothwendig, weil Baldad sonst nirgends die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntniss zur Deutung der göttlichen Weltregierung lehren würde, was doch durch Iob xxvii 12 gefordert wird. In **XXVIII 21-22** wird die alex. Lesart durch xlii 5 glänzend bestätigt, indem da Iob genau dasselbe als für sich eingetreten bezeichnet, was er dort noch für unmöglich gehalten hat. Damit ist zugleich die Ursprünglichkeit des 28. Kapitels (versteht sich in der kürzeren alex. Fassung) sichergestellt. In **XXXVIII 2b** ist nichts zu ändern, sondern nur יֵעָצֵר vorauszuschicken, was A sowohl hier, als auch in der Doublette xlii 3 widerspiegelt. In **11a** ist doch wohl besser ולא תסף beizubehalten, dagegen ואמר wegzulassen. In **XLII 6** bietet A eine doppelte Uebersetzung von אמאס (vgl. einerseits xxxi 13, andererseits vii 5). M hat also den richtigen Text und ist zu übersetzen: daher resignire ich mich (vgl. vii 16) und tröste mich, trotz Staub und Asche (vgl. xxx 19). In **XXIV 11a** emendire man das erste Wort zu שֹׂרְקִם und das dritte mit A zu יִצְפּוּ; also: zwischen Edeltrauben halten sie Wache. Der Parallelismus fordert hier unbedingt eine Tantaluslage. **XXXVI 14b2** spreche man (mit A) *baqq'došim* und erkläre nach xxxiii 22. — Band vi, S. 245, Z. 14 v. u. *V'tarbü*. — Band vii, S. 155, Z. 3 v. u. יקמצן. — S. 160, Z. 16 v. u. *V'jarbü*.

The Roots of the Dhâtupâṭha not found in Literature.

By

G. Bühler.

(Continued from p. 42.)

In thẹ preceding discussion, the usefulness of the Mahârâshṭrî and of the modern Gujarâtî has already been demonstrated in the cases of the verbs घृङ्घ् or घिङ्घ् and घट्. I will now add a few remarks regarding two suspected roots, व्रुडति or ब्रुडति मज्जने and बोलयति मज्जने, which the Mahârâshṭrî and the Vernaculars prove to have belonged to the original stock of Indo-Aryan speech. Professor Whitney mentions both in the *Supplement*. But he appends to the former the note "*the occurrence or two are doubtless artificial*", and remarks concerning the second "*the single occurrence in a commentary is doubtless artificial*". B. R. W. quotes under व्रुड् only the passive past participle व्रुडित, and hence Professor Whitney naturally inferred that this is the only form which can be verified. The verb व्रुडति, or ब्रुडति (as is the more usual spelling) is however not at all rare in the compositions of the Northern and Western poets and Pandits, dated after A. D. 700, and in the Jaina Prabandhas.[1] In the Śrîkaṇṭhacharita 16. 9 (between A. D. 1125 and 1150) occurs the present ब्रुडति, *ibidem* 8. 2 the perfect बुब्रुडे, in the Baijnâth Praśasti I. 2 (A. D. 804) the present participle ब्रुडत्, and in Jonarâja's commentary on Śrîkaṇṭhacharita 16. 2, the derivative ब्रुडनम्.[2] It is,

---

[1] From the Uttamacharitrakathânaka, published by Professor A. Weber, B.W. quotes ब्रुडद्वक्रा, read ब्रुडद्वक्त्रा.

[2] The verb occurs likewise more than once in Haripâla's ancient commentary on the Gauḍavadha. Rao Bahadur Ś. P. Pandit prints everywhere क्रुड्, but

of course, possible to declare such evidence insufficient in order to establish the authenticity of the root, because Râma, Maṅkha, Kalhaṇa, Haripâla and Jonarâja were learned poets and commentators and might have written according to the Dhâtupâṭha.[1] But the Mahârâshṭrî and the majority of the Indian Vernaculars possess representatives of the Sanskrit verb, which certainly have not been taken from the Dictionary of Sanskrit roots. वुड्ड, derived probably from *वुर्डति, is found in the list of the Prakrit Dhâtvâdeśas, Hemachandra IV, 101. The same author adduces passages with the future वुड्डीसु and with the absolutive of the causative वुड्डवि, and the passive past participle वुड्ड (in compounds उड्ड) or वोड is known from Hâla's very ancient Kosha and from other works. Finally, in his excellent note on Hemachandra IV. 101, Professor PISCHEL, who is one of the few Sanskritists aware of the importance of the Vernaculars for the study of Sanskrit, has adduced the corresponding Sindhî, Gujarâtî, Marâṭhî and Bengâlî verbs with the radical letters वुड्, which together with the inverted form डुब्[2] are used universally for 'to submerge' by the people of "the five Indies".

---

remarks on verse 101, that his copy, a transcript of the ancient Jesalmir palmleaf MS., has throughout क्राड्. The ancient Jaina MSS. frequently express व्रु by क्रा, appending the vowel *u* to the side of the consonant instead of putting it below. The same practice is also found in old Brahminical MSS., and in the commentary on Kâtyâyana's Śrauta Sûtra v. 5. 31 व्रुडनम् ought to be read for क्राडनम्.

[1] Those who make such a contention have to reckon with the rule of the Alaṁkâraśâstra which forbids for ordinary Kâvyas the use of uncommon, little understood words and terms, see e. g. Vâmana, Kâvyâlaṁkâra II. 1. 8.

[2] डुब् is used, as the Dictionaries indicate, exclusively in Hindî and Panjâbî, but occurs also in Western India and in the Marâṭhâ country (especially in derivatives) side by side with वुड्. Cases of *metathesis* are common in the Vernaculars and occur in the older Prakrits. Hemachandra's Deśîkosha offers a good many examples, and the Pali उपाहन 'shoe' for उपानह् is a well known instance from the most ancient Prakrit dialect known. From the Vernaculars I can adduce a case, which sorely troubles the schoolmasters of Kâṭhîâvâḍ. The Gujarâtî word for "fire" is देवता, literally "the deity". In the Peninsula everybody says देतवा instead, and the children in the vernacular schools invariably pronounce this form, though their books show the correct one.

The evidence for बोलयति मज्जने is not equally strong. Hemachandra gives in the commentary on Uṇâdigaṇasûtra 19, the nouns बोलुबुल: and बौलुबुल:, which he derives from his Dhâtu बुलण् and declares together with similar forms to be तत्तद्धात्वर्थास्तच्छीला अनुवाद्विशेषा:.[1] In Mârâṭhî it is regularly represented by बोळणें 'to dip, to smear', and in Gujarâtî by बोळवुं. These two forms are sufficient to vindicate its genuineness. But, as बोलयति is evidently a denominative from *बोल, a variant of the Prakrit participle वोड or बोड,[2] it is necessary to account for its occurrence in the Sanskrit Dhâtupâṭha. The most probable solution of the problem is perhaps that it was excerpted from some old long lost Kâvya. It is at present quite possible to prove that Kâvyas, the productions of learned poets, existed even in the fourth and fifth centuries B. C. Now, the Alaṁkâraśâstra permits the poets to use in their compositions "*expressions very commonly occurring in popular speech*". This maxim is expressly stated, *e. g.*, by Vâmana, Kâvyâlaṁkâra, v. 1. 13, where it is said:—

अतिप्रयुक्तं देशभाषापदम् ॥ १३ ॥
अतीव कविभिः प्रयुक्तमतिप्रयुक्तं देशभाषापदं प्रयोज्यम् ॥

Though Vâmana wrote only in the eighth century A. D., the maxim is no doubt an old one, like the famous permission to turn *mâsha* into *masha* in order to save the metre.[3] For even the learned Kavis naturally tried to keep in contact with the popular predilections, as it was their aim to amuse their rich patrons, who belonged to the landed aristocracy and the merchant class. If this was so, the occurrence even of real Prakrit root-forms in the Dhâtupâṭha is, of course, easily intelligible. Others will perhaps hold that, as there is no definite boundary line between the pre-classical Indo-Aryan speech of the Sanskrit type and the ancient Prakrits, वोड and *बोल and

---

[1] I take these words and their explanation from Professors Kirste's MS.-edition of the Uṇâdigaṇasûtra, which will be published as Vol. II of the Vienna Series of Sources of Indian Lexicography.

[2] In accordance with the well-known maxim — बवयोर्डलयोरभित् ॥

[3] An example illustrating this rule occurs above p. 37, where *vîṇâ* has become, *metri causâ, viṇâ.*

its denominative may have been used in one or the other of the several early Aryan communities. However that may be, it is certain that बोलयति is not a fiction of the grammarians. I may add that various analogies permit us to hazard at least a guess as to the original Indo-Aryan form of the root व्रुड्. Thus, Professor PISCHEL has shown in his admirable paper "*Die Deśîśabdas bei Trivikrama*" (BEZZENBERGER, *Beiträge,* Vol. III, p. 254 f. f.) that the series of verbs, Sanskrit क्रीड्, Pali खिड्ड्, Mahârâshṭrî खेड्ड्, Sanskrit and Prakrit खेल् goes back to an Indo-Aryan verb *स्किर्द् 'to play, to amuse oneself'. In like manner व्रुड् or ब्रुड्, वुड्ड्, बुड् and बुल् or बुळ् seem to point to an Indo-Aryan *वुर्द्, *वर्द् or *वृद्.

A thorough exploration of the Prakrits and especially of their Dhâtvâdeśas will show that many queer looking, apparently isolated, verbs of the Sanskrit Dhâtupâṭha are by no means εἴδωλα or ἀμενηνὰ κάρηνα, but strong, healthy beings, full of life and parents of a numerous offspring. A long paper on "Pali, Prakrit and Sanskrit Etymology" by Dr. MORRIS in the Transactions of IX[th] Int. Congr. of Or., Vol. I, p. 466 ff, contains a good deal bearing on this matter, and deserves careful attention.

The fundamental maxim, which gives their importance to these researches, is that every root or verb of the Dhâtupâṭha, which has a representative in one of the Prakrits, — Pali, Mahârâshṭrî, Mâgadhî, Śaurasenî, the Apabhraṁśas —, or in one of the modern Indian Vernaculars must be considered as genuine and as an integral part of the Indo-Aryan speech. Those, who consider such verbs to be "sham", "fictitious" or "artificial" have to prove their contention and to show, that, and how, the author or authors of the Dhâtupâṭha coined them. This rule, of course, holds good not only for the Indian languages, but *mutatis mutandis* for all linguistic research. If the grammatical tradition regarding the existence of a certain word is confirmed by the actualities in any dialect of a language, the presumption is that the tradition is genuine.

As I do not claim to possess prophetic gifts, I do not care to predict how many hundreds of roots will exactly be verified, when

the search has been completed. But it is not doubtful that the majority of those verbs, which Professor Whitney considers suspicious or fictitious, will turn up, and in addition a considerable number of such as have not been noted by the Hindu grammarians. On the other hand, it would be wonderful, if the whole contents of the Dhâtupâṭha could ever be "*belegt*".

For, it has been pointed out repeatedly and must be apparent to the merest *tiro* in Indian palaeography that a certain proportion of the roots is the result of misreadings. This is, of course, highly probable in all cases where the Dhâtupâṭha gives pairs like युच्छ् and पुच्छ् or झष् and ऊष्. The characters for *jha* and *û* are almost exactly alike in the Nâgarî alphabet of the ninth, tenth, eleventh and twelfth centuries, just as those for *ya* and *pa* in the later MSS. More important is another point, which likewise has been frequently noticed, viz. the fact that only a small portion of the Vedic literature, known to Pâṇini and his predecessors, has been preserved, and that of the ancient *laukika Śâstra*, the Kâvya, Purâṇa, Itihâsa and the technical treatises only very small remnants have come down to our times. The assertion that the old literature has suffered terrible losses, is admitted by all Sanskritists. It is only a pity that their extent has not been ascertained, at least approximately, by the preparation of a list of works and authors mentioned in the Śabdânuśâsana, the Brâhmaṇas, the Upanishads and the Vedâṅgas. Such a list, especially if supplemented by an enumeration of the numerous references to the spoken language, which Pâṇini's Śabdânuśâsana contains, would probably bar for the future the inference that a root or form must be fictitious, because it is not found in the accessible literature. This inference is based on a *conclusio a minori ad majus*, which with a list, showing what existed formerly and what we have now, would at once become apparent. The lost Śâkhâs of the Vedas and the lost works of the *laukika Śâstra* amount to hundreds. If on an average a third or a fourth of them contained each, as is perhaps not improbable according to the results of the exploration of recently recovered Saṁhitâs and Sûtras, one or two of the as yet untraceable roots, that would be sufficient to account for all the lost stems.

Three other considerations, it seems to me, help to explain some of the most remarkable peculiarities, observable in the materials incorporated in the Dhâtupâṭha, viz. the fact that a certain proportion of the roots really is and will remain isolated, neither derivatives nor cognate forms being traceable in the Indo-Aryan or in the Indo-European languages, and the indisputable fact that many roots may readily be arranged in groups, similar in sound and identical in meaning and inflexion. Both these peculiarities, as stated above, have been used by Professor EDGREN in order to prove that the verbs, showing them, must be fictitious. And it has been pointed out, that the number of the isolated and barren verbs is not so great as Professor EDGREN supposes, the inflected forms or representatives of a certain proportion being found in the Prakrits and in the unexplored Sanskrit literature. Nevertheless, a certain number of instances will remain, which requires accounting for. With respect to the second fact, it has been pointed out that many of the curious variants are clearly dialectic and derived from lost or preserved parent-stems in accordance with phonetic laws valid in the Prakrits and in Sanskrit.[1]

The chief considerations, which in my opinion do account for these peculiarities are (1) the great length of the period, during which the materials of the Dhâtupâṭha were collected, (2) the enormous extent of the territory from which the Hindu grammarians drew their linguistic facts, (3) and the great diversity of the several sections of the Indo-Aryans inhabiting this territory.

It is admitted at all hands that Pâṇini's Śabdânuśâsana is the last link in a long chain of grammatical treatises which were gradually enlarged and made more and more intricate, until the Hindu system of grammar became a science which can be mastered only by a diligent study continued for years. According to the unanimous tradition of the Hindus, the Vyâkaraṇa is a Vedâṅga, *i. e.,* a science

[1] A perusal of Professor PER PERSON's *Wurzelerweiterung und Wurzelvariation* would perhaps convince Professor EDGREN that many Indo-European roots may be arranged in gaṇas, similar to those in which he has arranged so many verbs of the Dhâtupâṭha.

subservient to the study of the Veda, and it is highly probable that the older Hindu grammars exclusively or chiefly explained the Vedic forms, just like the oldest Koshas, the Nighaṇṭus, include very little that is not derived from Vedic texts. In Pâṇini's grammar the Vedic language is of minor importance. Its chief aim is to teach the correct forms of the *laukikî bhâshâ* for the use of students of Sanskrit. The road, that leads from the Vedâṅga to the independent Śabdânuśâsana, is a long one, and has not been traversed in one or a few decades. Centuries were required in order to effect the change. For in India processes of development are particularly slow, except when extraneous impulses come into play. To the conclusion that the prehistoric period of the Vyâkaraṇa was a long one, point also Pâṇini's appeals to the authority of numerous predecessors. He not only mentions ten individual earlier teachers, but also the schools of the North and the East, and his grammar shows indeed very clear traces that it has been compiled from various sources. Now, if Pâṇini's Sûtras are the final redaction of a number of older grammatical works, the same must be the case with his Dhâtupâṭha. For the arrangement of all Indian Śabdânuśâsanas presupposes the existence of a Dhâtupâṭha, and there is no reason to assume that the older grammars were deficient in this respect. It may be even suggested that the occasional discrepancies between the teaching of the Dhâtupâṭha and rules of the Śabdânuśâsana, the existence of which has been alleged, as well as the inequality in the explanatory notes, appended to the roots, are due to an incomplete unification of the various materials which Pâṇini used. Similar instances of what looks like, or really is, carelessness in redaction[1] are not wanting in other Sûtras. In the Introduction to my Translation of Âpastamba's Dharmasûtra[2] I have pointed out that, though Âpastamba

[1] I say advisedly 'looks like or really is carelessness', because it is always possible that the Sûtrakâras intentionally left contradictory rules unaltered in order to indicate an option. Very clear cases of carelessness in the working up of different materials, do, however, actually occur, *e. g.* in the grammatical and lexicographical works of Hemachandra.

[2] *Sacred Books of the East,* Vol. II, p. XXIII, p. 130, note 7.

condemns in that work the raising of Kshetraja sons and the practice of adoption, he yet describes in the Śrauta Sûtra the manner in which a "son of two fathers" shall offer the funeral cakes, and that Hiraṇyakeśin has not thought it necessary to make the language of the several parts of his Kalpa agree exactly.

But, if Pâṇini's Dhâtupâṭha must be considered as a compilation from various works, dating from different centuries and composed in various parts of India, it is only to be expected that it should contain many verbs which had already in his time become obsolete and isolated, many variants or dialectic forms. This supposition becomes particularly credible, if the extent of the territory is taken into consideration, from which the ancient grammarians drew their linguistic facts. It extends from the Khyber Pass and the frontier of Sindh in the West, about 71° E. L., to beyond Patnâ in the East, in 86° E. L., and from the Himâlaya to the Vindhya range, where the Narmadâ, the *mekhalâ bhuvaḥ*, divides the Uttarâpatha from the Dakshiṇâpatha, or roughly reckoning from the twenty-second to the thirty-second degree N. L. The Aryan population of this large tract was divided into a very great number of tribes, clans, castes and sects, as well as of schools of Vaidiks, Pandits and poets, and owed allegiance to the rulers of perhaps a dozen or more different kingdoms. In historic India tribal, sectarian, political and other divisions have always strongly influenced the development of the languages, and have caused and perpetuated dialectic differences. It seems difficult to assume that matters stood differently in prehistoric times, when there was not, as later, one single work which was generally considered as the standard authority of speech by all educated Aryans. The diversity of the words and forms in literary works and in the speech of the educated classes probably was very great and the task of the earlier grammarians, who had to make their selection from them very difficult.

This difficulty was, it might be expected, not lessened by their method of working. Even in the present day Indian Pandits rarely use any of the scientific apparatus, of which European scholars avail themselves. Indexes, dictionaries and "*Collectanea*", such as are at

the service of the Europeans, are unknown to them. They chiefly trust to memory, and work in a happy-go-lucky sort of way. Even when writing commentaries, they frequently leave their quotations unverified or entrust the verification to incompetent pupils. The enormous quantity of the materials and the deficiencies in the system of working them up, explain why none of the Vedas or other old books have been excerpted completely, while the diversity of the materials and the length of the period, during which the collections were made, fully account for the occurrence of dialectic and of isolated or obsolete forms in the list of roots. In my opinion it is only wonderful that they are not more numerous.

I now come to the real object of my paper, the practical suggestions for the continuation of the search for roots and forms and for an organisation of this search. On the one hand it is necessary that all the unpublished Dhâtupâṭhas together with their commentaries should be edited critically with good indexes, and that the same should be done with the Sanskrit Koshas, which furnish the tradition regarding the derivatives. On the other hand, all accessible Sanskrit, Pali and Prakrit books and MSS., as well as the Vernacular classics ought to be read and excerpted by competent scholars, with a view to the preparation of a Dictionary of Indo-Aryan Roots. This Dictionary ought to contain, not only the roots, included in the Dhâtupâṭha, together with their meanings and inflections, verified and unverified, as well with the corresponding forms of the Prakrits and Vernaculars, but also those verbs, which the grammarians have omitted, whether they are found in Vedic, Sanskrit, Prakrit or Vernacular literature or speech. If the materials are arranged methodically and intelligibly, and if a good index is added, such a book would be of very considerable use to all linguists, who study any of the Indo-European languages. And if the excerpts are made with the necessary care, a portion of them can be made useful for the Sanskrit, Pali and Prakrit dictionaries of the future.

The magnitude of the undertaking would preclude the possibility of its being carried out by one or even by a small number of

students. The co-operation of a great many would be required, not only of Europeans and Americans, but also of the Hindus of the modern school, who alone can furnish the materials for the very important Vernaculars. Moreover, a careful consideration of the general plan would be necessary, as well as the settlement of definite rules and instructions for the collaborators. Perhaps one of the next International Oriental Congresses will be a suitable occasion for the discussion of such a scheme, and of its details as well as of the great question of ways and means. I believe, that if the idea finds the necessary support, the appointment of a permanent international Committee will be advisable, which should supervise the preparation of the work and the indispensable preliminary labours. A small beginning has already been made with the latter by the Imperial Austrian Academy's Series of Sources of Sanskrit Lexicography, of which the first volume has appeared and the second, containing Hemachandra's Uṇâdigaṇasûtra with the author's commentary, is ready for the press, while the third, the Maṅkhakosha with its commentary, has been undertaken by Professor ZACHARIAE. It is a matter of congratulation that the Council of the Société Asiatique has expressed its willingness to co-operate and has commissioned M. FINOT to edit the Ajayakosha on the same principles, which Professor ZACHARIAE has followed in preparing the Anekârthasaṁgraha. I have hopes that the Austrian Academy will sanction the issue of some more volumes, including also some Dhâtupâṭhas, *e. g.* those belonging to Hemachandra's grammar and to the Kâtantra. If Professor LANMAN, the German Oriental Society, the Asiatic Society of Bengal and other corporations or individuals publishing editions of Sanskrit texts would each agree to undertake a few volumes, the necessary auxiliary editions might be prepared without too great a delay and without too heavy a strain on the resources of one single body.

At the same time it would be quite feasible to begin with the excerpts from the literary works, the results of which could be published preliminarily in the Journals of the various Oriental Societies and in the Transactions of the Academies. The form of publication ought

to be such that they could easily be used by the editor or editors of the Dictionary, and the original excerpts, done according to uniform principles, might be deposited for future reference in the libraries of the learned bodies, publishing the results. With a well considered plan, which might follow partly the lines of that, adopted for the new *Thesaurus totius latinitatis,* the Dictionary of Indo-Aryan roots might be completed within the lifetime of those among us who at present are the *madhyamavṛiddha* Sanskritists.

If the idea is ever realised and a standard book is produced, a great part of the credit will belong to Professor Whitney. In his *Supplement*, which, in spite of my different views regarding the character of the linguistic facts handed down by the ancient Hindus and regarding various details, I value very highly and in his justly popular *Sanskrit Grammar,* the statistical method has been first applied to Sanskrit, and these two works mark a decided advance in the study of the ancient Brahminical language.

Vienna, Jan. 31, 1894.

Appendix.

As I have stated, above p. 31, that *hundreds* of grammatical forms, which Professor Whitney has omitted, restricted to particular early periods of Sanskrit literature, or bracketed as "*unbelegt*", actually occur in classical works, I give in addition to the forty seven aorists and precatives, enumerated on p. 29 f., the subjoined two hundred and six specimens. They have been taken almost exclusively from the Śiśupâlavadha,[1] the Haravijaya and the Śrîkaṇṭhacharita.[2] Mostly one quotation is given for each, though in many cases three or four might be furnished, and the Śiśupâlavadha, which, with Professor Jacobi (*ante,* vol. iv, p. 236 ff.), I consider as the oldest among the three

[1] The edition used is that published Śakasaṁvat 1769 in Calcutta with the commentary of Mallinâtha.

[2] Edited in the Bombay Kâvyamâlâ, respectively in 1890 and 1887, several years after the preparation of Professor Whitney's *Supplement* and of B. W.

poems, has been quoted more frequently than the other two. I warn against the assumption that the specimens given include all that may be gathered from the three works. My object is merely to show, that if the statistical method is to be applied to Sanskrit grammar, there is still a good deal to do, and that it is at present not possible to draw from the facts, known through our Dictionaries, any definite conclusions as to the actual occurrence of the forms, taught by the grammarians, in the classical literature. In my opinion no blame attaches to the authors of our two great Dictionaries, if they have not given all the forms from the classical works. The copious selection, which they have given, is all that could be expected.

1—3. √**अञ्ज्**[1], **आनञ्जुः** H. V. 20. 52; **व्याञ्जि** Śi. 10. 31; **व्याञ्जीत्** H. V. 17. 58. — **4.** √**अद्**, **आदे** Śi. 18. 76. — **5.** √**अन्**, **प्राणिष्यत्** (cond.) Śr. 17. 32. — **6.** √**अर्च्**, **आर्चिचत्** Śi. 16. 44. — **7.** √**आप्**, **प्रापिपयिषुः** Śi. 5. 69. — **8.** √**आस्**, **आसिष्महि** H. V. 15, 33. — **9—10.** √**इ**, **ई**, **अय्**, **अतीयिरे** Śi. 13. 53; **अन्वायि** H. V. 20. 3. — **11.** √**ईर्**, **ऐरिरत्** H. V. 43. 3, 120. — **12.** √**उक्ष्**, **उक्षांबभूवुः** Śi. 5, 30. — **13—15.** √**उष्**, **उवोष** Śi. 20. 62; **ओषांचकार** H. V. 22. 47; **ओषामासे**[2] Śi. 18. 35. — **16.** √**कल्**, **चकले** H. V. 43. 11. — **17.** √**कस्**, **विचकास** H. V. 17. 18. — **18.** √**काश्**, **अकाशिष्ट** H. V. 18. 54. — **19.** √**कुच्**, **समचूकुचत्** H. V. 43. 137. — **20.** √**कुप्**, **चुकुपुः** Śi. 15. 68. — **21—24.** √**कॄ**, **किर्** 'scatter', **विचकरुः** Śr. 14, 35; **विचकरे** Śi. 6, 24; **चकरिरे** H. V. 28. 11; **विकरितुम्** Śi. 6, 52; **विचिकरिषुः**[3] H. V. 28. 92. — **25.** √**कृष्**, **उदकर्षि** Śi. 13, 60. — **26.** √**क्लृप्**, **चक्लृपे** Śi. 20. 39. — **27.** √**क्रम्**, **चिक्रंसा** Śi. 3. 51. — **28.** √**क्रुध्**, **अक्रोधि** H. V. 7. 39. — **29.** √**क्लम्**, **चक्लमुः** H. V. 43. 150; **चक्लाम** *ib.* 194. — **30—32.** √**क्षम्**, **क्षाम्यतु** Śi. 2. 43; **चक्षाम** Śi. 16. 48; **अक्षमिष्ट** Śi. 6. 68. — **33—34.** √**क्षुभ्**, **अक्षोभि** Śi. 8. 25; **अचुक्षुभत्** Śi. 9.

---

[1] I give the roots in the form, found in the *Supplement,* though I cannot always agree with Professor WHITNEY as to the advisability of his innovations.

[2] Here we have an instance of the form **आसे**, of which the Dictionaries, consulted by Professor WHITNEY (*Sanskrit Grammar,* 1072 a), give no instance. According to my experience **आसे** is rare, **बभूवे** very common.

[3] The edition has the misprint **विचकरिषुः**. —

38. — **35—36.** √क्ष्मा, चक्ष्माये H. V. 43. 282; अक्ष्मायि H. V. 16. 55. — **37.** √खञ्ज्, चखञ्जे H. V. 28. 33. — **38.** √खिद्, अखिन्दत H. V. 20. 33. — **39.** √ख्या, अख्यत Śi. 6. 64. — **40.** √गल्, अगलुः Śi. 6, 45. — **41.** √गल्भ्, प्रागल्भिष्ट H. V. 18. 59. — **42—44.** √गाह्, अगाहिरे Śi. 12. 72; अगाहि H. V. 43. 57; गाढुम् Śi. 5. 31. — **45.** √ग्रथ्, ग्रन्थ्, अग्रन्थ Śr. 19. 40. — **46.** √घट्, अघटिष्ट Śr. 15. 6. — **47—48.** √घस्, जक्षुः Śi. 5. 28; अघासि H. V. 43. 365. — **49.** √चकास्, चकासांचकार H. V. 20. 86. — **50—51.** √चर्, समचारि Śi. 13. 1; समचरिष्ट Śi. 10. 7. — **52.** √चाय्, चचायिरे Śi. 12. 51. — **53.** √चि, निरचेष्ट Śi. 9. 50. — **54.** √चुद्, अचोदि Śi. 6. 79. — **55.** √चुम्ब्, अचुम्बि Śi. 7. 44. — **56.** √छद्, समचिच्छदत् Śi. 20. 28. — **57.** √जि, अजेष्ट Śr. 14. 37. — **58—59.** √जृम्भ्, अजृम्भि H. V. 19. 62; अजृम्भिषत H. V. 28. 109. — **60—63.** √तन्, अतत Śr. 9. 25; व्यतानीत् H. V. 18. 39; अतनिष्ट Śr. 14. 37; तितंसति *(sic)* H. V. 5. 128. — **64.** √तम्, अतामि H. V. 26. 7. — **65.** √तुद्, अतुत्त H. V. 43. 224. — **66.** √तॄ, अतारि H. V. 18. 100. — **67.** √त्रप्, अत्रपिष्ट H. V. 16. 14. — **68.** √त्वर्, अतत्वरन् Śi. 17. 23. — **69.** √दंश्, दिदङ्क्षु Śi. 10. 9. — **70.** √दम्, अदीदमत् H. V. 43. 196. — **71.** √दिश्, दिक्षात् Śr. 1, 42. — **72—74.** √दीप्, अदीपि H. V. 19. 64; अदिदीपत् H. V. 18. 82; अदीपिष्ट H. V. 43. 83. — **75.** √दीव्, दिदेव H. V. 43. 318. — **76—77.** √द्युत्, अदिद्युतत् Śi. 10. 15; व्यद्योतिष्ट Śi. 2. 3. — **78.** √द्रु, अदिद्रवत् Śi. 6, 43. — **79.** √धा 'put', अधासीत् H. V. 19. 55. — **80.** √धा 'suck', अधासीत् Śi. 10. 52. — **81.** √धाव् 'run', विदधाविरे Śi. 8. 50. — **82.** √धाव् 'rinse', दधाव H. V. 27. 68. — **83.** √धू, धुवति Śi. 11. 26, 12. 10, 12 etc. — **84.** √धृ, अवदीधरत् Śi. 14. 59. — **85—87.** √नह्, पिनेहिवस् H. V. 15. 39; समनीनहत् Śi. 15. 71; समनद्ध Śi. 16. 34. — **88.** √पट्, पपाट Śi. 6. 72. — **89—91.** √पत्, उदपाति Śi. 5. 37; उदपप्तन् Śi. 20. 52; पिपतिषुः H. V. 29. 11. — **92—94.** √पा 'drink', पपिरे Śr. 13. 26; अपायि Śi. 18. 74; अपीप्यत H. V. 26. 1, 72. — **95.** √पा 'protect', पालयांचकार H. V. 17. 33. — **96.** √पिष्, अपिषत् Śi. 15. 76. — **97.** √पुष्, अपुषत् Śr. 13. 2 etc. — **98.** √पू, पुपुविरे Śi. 14. 35. — **99.** √पॄ, पूर्, अपूपुरत् Śr. 25. 104. — **100.** √प्या, आप्यायिष्ट H. V. 18. 55. — **101—102.** √बुध्, बुध्यति H. V. 9. 33; अबोधि H. V. 7. 26. — **103.** √भज्, अभाजि Śi. 5. 42. — **104.** √भिद्, अभिदन् Śi. 9. 66. — **105.** √भी, अबिभिताम् Śi. 5. 5. — **106—107.** √भृ, बिभरांबभूवे

Śi. 3. 2;[1] अभारि H.V. 17. 27. — **108—110.** √ भ्राज्, बभ्राजे H.V. 17. 44; भ्रेजिरे Śi. 18. 4; अभ्राजिष्ट H.V. 18. 63. — **111—112.** √ मज्ज्, मङ्क्तुम् H.V. 18. 18 etc.; मङ्क्त्वा H.V. 18. 33. — **113—114.** √ मद्, ममाद Śi. 10. 27; मेदे Śi. 10. 28. — **115.** √ मी, मीनाति H.V. 5. 128. — **116.** √ मील्, उद्मीमिलत् H.V. 26. 42. — **117.** √ मुद्, अन्वमोदि Śr. 14. 16. — **118.** √ मुष्, मोषीत् H.V. 20. 69. — **119.** √ मृ, अमृषाताम् H.V. 43. 324. — **120.** √ यज्, यियक्षमाणेन Śi. 2. 1. — **121.** √ युध्, अयूयुधत् H.V. 43. 284. — **122—124.** √ रङ्ग्, रङ्गति Śr. 16. 56; ररङ्ग Śr. 12. 6;[2] रङ्गत् H.V. 26. 5, etc. — **125.** √ रञ्ज्, ररञ्जुः Śi. 10. 26. — **126.** √ रध्, रेधिरे[3] Śi. 20. 40. — **127.** √ रन् 'ring', रराण H.V. 43. 59. — **128.** √ रभ्, परिरब्धुम् Śi. 6. 38. — **129—130.** √ राज्, रराजिरे Śi. 17. 51; व्यराजि Śi. 8. 49. — **131.** √ रिभ्, विरिब्ध Śi. 11. 41. — **132.** √ रुच्, अरोचि Śi. 13. 22. — **133.** √ रुद्, अरोदि Śi. 8. 66. — **134.** √ रुध्, अरोधि Śi. 12. 48. — **135.** √ रुष्, रुरुषे Śi. 13. 6. — **136—137.** √ रुह्, अरोहि Śi. 13. 11; अरुक्षत् Śi. 3. 52. — **138.** √ लग्, व्यलगिषुः Śi. 17. 55.[4] — **139—141.** √ लङ्घ्, उद्लङ्घि Śr. 20. 14; लिलङ्घयिषतः Śi. 2. 58; लिलङ्घयिषुः H.V. 28. 72. — **142—145.** √ लभ्, अलम्भि Śi. 1. 64; अलाभि Śi. 20. 54; उपालब्ध Śi. 5. 69; अलप्सत[5] H.V. 28. 20. — **146.** √ लल्, उल्ललयांचकार Śi. 5. 7. — **147.** √ लष्, अभिलष्यत् H.V. 26. 92. — **148.** √ लू, अलावीत् Śi. 5. 48. — **149.** √ वच्, अवाचि Śi. 16. 17. — **150.** √ वल्, ववलुः H.V. 22. 6. — **151—153.** √ वल्ग्, ववल्ग Śr. 18. 49, etc.; ववल्गे H.V. 30. 80; Śi. 14. 29; व्यावल्गितुम् Śr. 22. 54. — **154—155.** √ वस् 'clothe', अवत्सत[6] H.V. 23. 38; निवसित Śi. 6. 58. — **156—157.** √ वह्, उद्ववाह H.V. 28. 78; अवाहिषत[7] Śr. 22. 6. — **158.** √ विज्, उद्विजितव्यम् Śi. 16. 16. 19. — **159—160.** √ विद् 'know', विदामास Śi. 3. 32; अवेदि Kirâtârj. 1. 5. — **161.** √ विप्, अवेपिषत H.V. 28. 35. — **162—**

---

[1] The perfect passive बुभूवे, which "some" grammarians declared to be correct, is found, H.V. 7. 32, 46, 58.

[2] The verb means in this passage 'to shine'.

[3] The meaning is जिहिंसिरे 'were killed'.

[4] Meaning आरूढाः. The old edition has व्यलघिषु. —

[5] Pandit Durgâprasâd has printed अलप्स्यत both in the text and in the commentary. But the latter explains लेभिरे. —

[6] Meaning परिदधिरे. —

[7] Compare above p. 30.

163. √ विश्, न्यविचत[1] Śi. 1. 19; निवेशयामासिथ Śi. 1. 34. — **164—168.** √ वृ 'cover', ऊर्णुनुवे H.V. 20. 38; आवरिष्ट Śi. 10. 42; आवरीषत Si. 17. 59. — और्णविषुः Śi. 20. 14; विवरिष्यति Śi. 16. 37. — **169.** √ वृष्, वर्वर्ष्टि Śr. 16. 55. — **170.** √ व्यथ्, अविव्यथत् H.V. 43. 261. — **171.** √ व्या, संविव्युः Śi. 5. 3. — **172.** √ शम्, अशमत् Śi. 20. 71. — **173.** √ शिञ्ज्, शिशिञ्जे Śi. 10. 62. — **174.** √ शिष्, विशिशेष Śi. 3. 63. — **175.** √ शुष् 'dry', शुशुषे H. V. 28. 49. — **176—178.** √ श्रन्, व्यशिश्रणत् Śi. 14. 33. — **177—178.** √ श्लिष्, अश्लेषि Śi. 8. 21; अश्लिषत् Śi. 8. 20. — **179.** √ श्वस्, उदशिश्वसत् Śi. 9. 34. — **180.** √ श्वित्, अश्वितत् H.V. 20. 31. — **181—182.** √ सह्, विषेहिरे Śi. 14. 29; असाहि Śi. 8. 39. — **183—184.** √ सिच्, असिचत Śi. 8. 38; सिसिचा Śi. 8. 35. — **185.** √ सिध् 'repel', न्यषेधीत् H.V. 18. 78. — **186.** √ सू 'generate', असाविषत H.V. 20. 36. — **187.** √ सृ, अभिसीसरम् Śi. 10. 21. — **188.** √ सेव्, असेवि H.V. 43. 198. — **189.** √ स्तम्भ् अस्तम्भीत् H. V. 43. 206. — **190.** √ स्तृ, अतस्तरत् H. V. 43. 153. — **191.** √ स्यन्द्, पस्यन्दिरे H.V. 16. 41. — **192.** √ स्फा, पस्फायिरे H.V. 22. 30. — **193.** √ स्मृ, अस्मार्षीत् Śi. 8. 64. — **194—195.** √ स्रंस्, स्रस H.V. 28. 1; सस्रंसिरे H. V. 7. 55; अस्रंसिष्ट H. V. 18. 79. — **196.** √ स्वञ्ज्, पर्यष्वञ्जि H.V. 18. 45. — **197.** √ स्विद्, अस्विदत् Śi. 17. 6. — **198—199.** √ हन्, अघानि H. V. 43. 72; अघानिषत[2] H. V. 43. 5. — **200.** √ हु, जुहवांबभूविरे Śi. 14. 22. — **201—202.** √ ह्न, ह्रा, आह्नत Śi. 20. 1; आह्वास्त Śi. 3. 62. — **203.** √ हृ, अहृत H. V. 43. 31. — **204—205.** √ ह्नु, निजुह्नुविरे H. V. 15. 37; 22. 38; अह्नोष्ट H. V. 18. 40. — **206.** √ ह्राद्, जह्रादिरे H. V. 20. 40.

---

[1] This is an Âtm. form.

[2] Compare above p. 30.

P. S. — On p. 32, l. 16 read *addasaṁ* for *addasa*. — To *95* (p. 134) add: — Many quotations for पालयति etc. have been given in B. R. W. under पालय्.

Alphabetisches Verzeichnis

der bei den philippinischen Eingeborenen üblichen Eigennamen, welche auf Religion, Opfer und priesterliche Titel und Amtsverrichtungen sich beziehen.

Von

Ferdinand Blumentritt.

(Fortsetzung.)

E.

Endilayag-Belala und **Endilayag-Kerrekam,** zwei *Belianes* oder Priester der Tirurays, welche nach ihrem Tode unter die Götter versetzt wurden.

Engulugon-Daiafán (oder **Kenogon-Engulugon-Daiafán**), **Endá** (oder **Kenogon-Endá**), **Enguelemon** (oder **Kenogon-Enguelemon**) und **Enguerrayur** (oder **Kenogon-Enguerrayur**), fünf Tiruray-Jungfrauen, welche Göttinnen wurden.

F.

Fagad, ein Gespenst oder Dämon der Tirurays, welches wie der *Bubol* Todte verzehrt. Wenn Jemand stirbt, so pflegen daher die Tirurays einen Spiegel am oberen Theile des Kopfes so anzubringen, dass darin nur der Kopf des Todten sichtbar ist. Kommt der *Fagad,* so flieht er entsetzt, weil er eine Leiche mit zwei Köpfen zu sehen vermeint.

Falulud oder **Falusud,** ein Zaubermittel der Tirurays, wodurch man alles erlangt, was man sich wünscht, insbesondere die Gegenliebe einer Person des anderen Geschlechtes. — **Falulud tamuk,** ein Zaubermittel oder Zauber der Tirurays, wodurch die Gaben und Charaktereigenschaften eines Anderen auf den Besitzer des Zaubers übergehen.

Fangĕlung-louoj oder **Fanguelung-louoj** (sprich *Fangeloung-louoh,* das *h* hörbar) bedeutet in der Tiruraysprache wörtlich: Schild für den Körper; es ist ein Zauber, welcher die Tirurays vor Krankheiten, insbesondere aber vor dem Zauber *Ramut* schützt.

Fangĭl, eine Zaubergabe oder Zauber, wodurch ein Tiruray die Fähigkeit erwirbt, auf den ersten Blick zu erkennen, ob Jemand ein kluger Kopf oder ein Einfaltspinsel ist.

Faramanis oder **Farramanis,** ein Zauber der Tirurays, wodurch ein Hässlicher schön wird.

Fauden, eine abergläubische Ceremonie der Tirurays, wodurch Jemand eingeschläfert wird.

Fegalemat heisst bei den Tirurays soviel, als sich des Zaubers *Alamat* bedienen, dann ein gewisses Gebet der *Belian* oder ihrer Priester.

Feguimoyen (sprich *Fegimojen*) oder **Fekimoy** (sprich *Fekimoj*), ein Zauber, wodurch nach dem Glauben der Tirurays ein Mörder im Stande ist, sein auserkorenes Opfer starr und wehrlos stehen zu lassen, also eine Art Hypnose.

Felios oder **Felioh,** ein Zauber, welcher nach dem Glauben der Tirurays bewirkt, dass ein Angegriffener jeden Hieb ins Leere haut, den er nach dem Besitzer des *Felios* führt.

Felunkang, ein Amulet oder Zauber, wodurch nach dem Glauben der Tirurays der Besitzer vor übler Nachrede geschützt wird.

Fenabang, Fabelthiere der Mythologie der Tirurays. Die *Fenabang* waren ursprünglich Menschen, weil sie aber gegen den Befehl des *Laguey-lenkuós* sich in Kämpfe eingelassen hatten, wurden sie in jene Ungethüme verwandelt.

Fengĭntuanan heisst bei den Tirurays das Lesen der Zukunft aus den Linien der inneren Handfläche.

Ferramuten heisst bei den Tirurays sich des Zaubers *Ramut* bedienen.

Ferrirung, ist ein Zaubermittel der Tirurays, welches den Besitzer unsichtbar macht.

Fetektek, ein besonderes Gebet der *Belian* oder Priester der Tirurays.

Filanduk, ein böser Geist oder Dämon der Tirurays.

Fused-dogot (wörtlich der Nabel des Meeres), eine Stelle in der Tiefe des Meeres, wo ein achtköpfiges Ungeheuer lauert (Aberglauben der Tirurays).

G.

Galal (†). So nannten die alten Tagalen das Geschenk, das sie der Opferpriesterin für ihre Amtsverrichtung gaben.

Galanan, eine Art Talisman der Tagalen der Provinz Tayabas.

Gavay oder **Gaway,** bei den Tagalen und Mundos soviel als ‚Zauber', ‚zaubern', ‚hexen'.

Gayuma, eine Schlingpflanze, welche in Oel gelegt wird; die Infusion dient bei den Tagalen zu Liebeszauber.

Golo (†). So hiess bei den alten Tagalen eine Art Liebeszauber.

Gugurang̃ (†), ein äusserst gutmüthiger Geist der alten Bikols, dessen Wohlwollen alle zu erhalten wünschten, denn er gab Regen oder gutes Wetter.

Guinarauan oder **Guinarawan** (sprich *Ginarauan*) (†), ein böser Geist (der Tagalen?).

Guinguinammul (sprich *Ginginammul*). So nennen die südlichen Ilokanen ein Wundersteinchen, welches in verschiedenen Pflanzen und Thieren sich findet und dann dem Besitzer Zauberkräfte verleiht. So verwandelt der G. der Banane den glücklichen Besitzer in einen Simson, jener des Aales bewirkt, dass der Besitzer allen Fesseln entschlüpfen kann u. s. w. Die nördlichen Ilokanen nennen dieses Steinchen **Babató.**

Gúnting, Name einer Art Taufe, welche die (mohammedanischen) Sámal-laut an ihren Kindern vollziehen.

H.

Hanan oder **Janan** (sprich *Hanan*) (†), ein Heros der alten Bisayas, der die Trauerbräuche (*Larao* oder *Laraw*) einführte.

Hantasan, Name des letzten, göttlich verehrten, Priesters der Katalanganen.

Hantu heissen bei den Moros-Maguindanaos gewisse Spukgeister.

Haya oder **Sayasaya** (†), ein Vogel, dessen Gesang *(Barubaritu)* den alten Bikols als böses Omen galt.

Hikap (†), ein Zauber der alten Tagalen, welcher augenblicklich tödtete.

Himis (†), ein abergläubischer Brauch der alten Tagalen.

Hodoban (†). So nannten die alten Bikols böse Zauberer, welche Leute tödteten und Häuser umbliesen etc.

Hokloban (†), eine Art Zauberer oder Hexenmeister der alten Tagalen.

Holgoi (†), Priesterinnen (der alten Zambalen?).

Húaga, Name jener Opferfeste der Bagobos, bei welchen Menschenopfer dargebracht werden.

Huanaguan, s. **Juanaguan.**

Humalagar, s. **Umalagad.**

Huniag̃o, eine Art Drachen (Aberglauben der Tagalen der Provinz Tayabas).

I.

Idianale (†), der Gott der Arbeit bei den alten Tagalen.

Igba (†), ein abergläubischer Brauch der alten Tagalen.

Ikkî (in spanischer Transcription *Icquî*), eine Art Zauberer oder Hexenmeister der alten Tagalen.

Ilemú, ein abergläubischer Brauch der Tirurays.

Inaguinid (sprich *Inaginid*) (†), eine Gottheit der alten Bisayas.

Iraya (†), Name eines Gespenstes oder Geistes der alten Pampangos.

Isaw oder **Isau,** ein Gespenst der Bikols.

Islam (†). P. Noceda nennt I. ‚einen Aberglauben' der alten Tagalen; da bei der Ankunft der Spanier in Luzon der Islam bei den Tagalen bereits Eingang gefunden hatte, so ist unschwer zu deuten, dass dieser ‚Aberglauben' *Islam,* eben mit der Religion des Propheten zusammenhing.

Isnan (†), nach P. Noceda ein ‚Aberglauben' der alten Tagalen; vielleicht eine tagalische Verballhornung von *Islam*.

J.

Juananguan (sprich *Huanaguan*), Name eines Gespenstes der Tinguianen, welches in der Nacht zu Pferde umherstreift und alle verlassenen oder unbewachten Kinder tödtet. Die richtige Schreibweise dieses Namens dürfte ohne Zweifel **Huanaguan** sein.

K.

Kabal, bei den Tagalen soviel als Zaubermittel, Hexerei. **Kabalan,** die Person, welche von diesen Zaubermitteln Gebrauch macht.

Kabiga oder **Kabigat,** ein Untergott der ‚Igorroten', Ifugaos, Ilamunt und Altabanen. Er ist ein Sohn des **Kabunian** und vermählt mit seiner eigenen Schwester **Baingan** oder **Bujan.**

Kabunian (seltener **Kambunian**). 1. (†) So (oder abgekürzt *Buni* oder *Boni*) hiess der oberste Gott der alten Ilokanen. 2. Der Hauptgott der Igorroten und Ifugaos. 3. (In der Form **Kabuniang**) der Hauptgott und Weltschöpfer der Guinaanen. 4. **Kabuniang** ist der Gott der Apoyaos, welcher durch Donnern sein Verlangen nach Schweineopfern zum Ausdrucke bringt. 5. Ein ‚Geist' der Tinguianen. (Vgl. *Buni.*)

Kadungayan, ein Wald (der in Wirklichkeit nicht existirt und im ‚Norden' liegend gedacht wird), der das Paradies der Kianganen ist.

Kágang, ein fabelhafter Krebs, welcher den Riesenaal **Kasilig,** der nach dem Glauben der Mandayas die Erdscheibe umgibt, in den Schwanz kneipt. Bei dem Versuche den Krebs abzuschütteln, erzeugt der Aal **Kasilig** das Erdbeben.

Kaibaan (sprich *Kaïba-an*) oder **Kiban,** kleine Fabelwesen, welche nach dem Aberglauben der Ilokanen, Liebesverhältnisse mit den Menschen eingehen und mit diesen oder untereinander (es gibt männliche und weibliche K.) wieder K. zeugen.

Kákap, ein einem spindeldürren Menschen ähnliches Gespenst, das nach dem Aberglauben der Tagalen der Provinz Tayabas sich besonders mit dem Hühnerdiebstahle beschäftigt.

Kakarmá oder **Karkarmá** (letzteres wohl das Richtigere), nach dem Glauben der Ilokanen eine der Seelen (s. *Anioaás*), welche der Mensch besitzt und zwar jene, welche im lebenden Menschen weilt, aber mitunter den Leib verlässt, worauf der Mensch wahn- oder blödsinnig wird oder auch seinen Schatten verliert.

Kala, s. **Kotika.**

Kalambusan, ein Dämon der Bagobos und Manobos.

Kalapitnan (†), ein Geist, der nach dem Glauben der alten Bikols der ‚Herr der Fledermäuse' war, und dessen Sitz eine Höhle im Berge Yamtik bei Libmanan war. Noch heute wird diese Höhle mit abergläubischer Scheu betrachtet.

Kalasakas (†), eine Gottheit der alten Zambalen, welche den Reis reifen liess.

Kalasokos (†), der Erntegott der alten Zambalen.

Kaliga, ein Fest der Bukidnon zu Ehren des *Taguibanua.*

Kal-Lañgan, eine Art von Tempeln der Tinguianen.

Kalualhatian (†), das Paradies der alten Tagalen.

Kalulua. Nach dem Aberglauben der modernen Tagalen kommen am Allerheiligentage die Seelen der Verstorbenen aus dem Fegefeuer auf die Oberwelt zurück, um an dem Festmahle, welches ihre Verwandten und Freunde ihnen zu Ehren an dem Abende (oder vielmehr in der Nacht) dieses Tages veranstalten, unsichtbar theilzunehmen. Dieses Abendmahl nennt man K., d. h. ‚(Abendschmaus der) Seelen'.

Kamalay oder **Kamaloy,** ein Dämon der Bagobos.

Kamanogan, der Gott, welchen die Frauen der Bagobos anrufen und verehren.

Kamatu, die Seele, in der Sprache der Tirurays.

Kambulan, der Adam der Bagobos.

Kambúng, ein Gebet der Tirurays, welches die Gewitter unschädlich macht.

Kambunian, s. **Buni** und **Kabunian.**

Kanlaon, s. **Lalahon** und **Laon.**

Kanónong, nach dem Aberglauben der Ilokanen wird jener

unverwundbar, dem es glückt, die Blüthe der Pflanze *Kanónong* von einem Tamarindenbaum zu pflücken.

Kanyao, der Name der religiösen Feste der Igorroten und Kianganen.

Kaptan (†), einer der Hauptgötter der alten Bisayas.

Karangat, böse Geister oder Dämonen der Kianganen.

Kararuá, im Ilokanischen die Seele im katholischen Sinne.

Karinga (†), ein religiöses Fest, das gefeiert wurde, wenn ein Kind ein bestimmtes Alter erreicht hatte.

Karkarma, s. **Kakarma,**

Kasanaan (†), die Hölle der alten Ilokanen.

Kasilig, ein Riesenaal, der nach dem Glauben der Mandayas die Erdscheibe umschlingt.

Kasilonawan (†), eine Art von Ceremonien, welche die alten Tagalen beobachteten.

Kaspek (sprich *Kaspök*), ein Gott der Igorroten, welche am Rio Agno wohnen. Er ist der Sohn der Sonne und wird in Krankheitsfällen angerufen.

Katalonan oder (wahrscheinlich richtiger) **Katolonan,** auch einfach **Katolon** (†), Name der Priester und Priesterinnen der alten Tagalen. Die Spanier nennen diese Priester gewöhnlich *Catalonan* und die Priesterinnen *Catalona.*

Katanaan, eine Art Hölle der alten Tagalen (und Bisayas?).

Katapusán, ein Festschmaus, der am neunten Tage nach einem Todesfalle im Sterbehause von den Tagalen gefeiert wird und jedenfalls heidnischen Ursprunges ist.

Katataoan. Nach dem Aberglauben der Ilokanen, welche die Provinzen Ilokos Sur und La Union bewohnen, existieren Geister in menschlicher oder Riesengestalt, K. genannt, welche zur Nachtzeit in einem Kahne in der Luft mit fabelhafter Geschwindigkeit herumfahren und alle im Freien weilenden Menschen und unbewachten Leichen rauben. In Ilocos Norte sind die K. unbekannt, doch scheinen dort ihre Stelle die *Sangkabagis* einzunehmen.

Katolon, Katolonan, s. **Katalonan.**

Kayag, ein religiöses Fest der Mandayas.

Kebel, ein Zaubermittel der Tirurays, welches hieb- und schussfest macht.

Kedu, ein fabelhaftes Ungeheuer, das nach dem Aberglauben der Moros-Maguindanaos im Verein mit dem *Rahu* (s. d.) bei Finsternissen den Mond zu verschlingen strebt.

Kefit, ein Aberglauben der Tirurays.

Keguinaleu (sprich *Keginale-u*), Name der übernatürlichen Weisheit der unsichtbaren Geister der Tirurays.

Kemanbung, Zaubergabe, womit man nach dem Glauben der Tirurays den Regen zurückhalten kann.

Kemerrek heisst das eigenthümliche Rufen, womit die Tirurays auf dem Meere einen günstigen Wind citiren.

Kemuek, der Ruf eines Nachtvogels, Ankündigung des Nahens des *Bolbol* (s. d.).

Kemuter, das Augurium, der Gesang der Taube *Lemuguen* (Aberglauben der Tirurays).

Kenogon-Afán, s. **Afan.**

Kenogon-Endá, s. **Endá.**

Kenogon-Enguelemon, s. **Enguelemon.**

Kenogon-Enguerrayur, s. **Enguerrayur.**

Kenogon-Engulugon-Daiafan, s. **Engulugon.**

Kenogon-Sambuyuyu, s. **Sambuyuya**

Kerrensiou, Gesang, den die auf Todtschlag ausgehenden Tirurays zu Ehren des Gottes *Mo-firrou* anstimmen.

Kibaan, s. **Kaibaan.**

Kilit-Kilit, die Bulalakaunos glauben, dass der Schrei des K., eines Falken (?), ein Unglück oder einen Todesfall anzeigt, wenn er von dem Vorsprunge eines Daches her schreit.

Kiraod, eine Art ‚Tischlein deck dich' im Aberglauben der Ilokanen. Es besteht in einer Cocosschüssel, welche in eine Tinaja (Getreidehohlmass) gesteckt, sofort Reis hineinzaubert. Diese K. werden von den *Kaibaan* mit sich geführt.

Kitap-Pakutikan, s. **Kotika.**

Kolam (†), bedeutet soviel als ‚Zaubern durch eine Hexe‘ (Religion der alten Tagalen).

Kotika-Lima. Die mohammedanischen Moros-Maguindanaos theilen den Tag in folgende Abtheilungen ein: 6—7 Uhr morgens genannt *Vaktu-ikan*, 9—10^h *Vaktu-harimau*, 11—12^h *Vaktu-naga*, 12—1^h mittags *Vaktu maotu*, 3^h nachmittags *Vaktu-asal*, 5^h *Vaktu-lujur* (sprich *luhur*); Abendämmerung: *Vaktu-kilala magari.* Von allen diesen besonders benannten Tageszeiten haben für den Aberglauben der Moros nur die erstgenannten fünf, die sogenannten *Kotika-lima* einen Werth, jede ist einer Gottheit geweiht, die sofort ihren indischen Ursprung durch ihren Namen kundgibt, als: *Mahesvara, Kala, Sri*, *Berma* und *Bisnu*. Wollen sich die Moros über die Bedeutung dieser Tageszeiten für ihr Leben, vor Antrit einer Reise etc. erkundigen, so schlagen sie zu diesem Behufe das Buch *Aputikán*, richtiger: *Kitab-Pakutikan* nach, in welchem sich Figuren (Frosch, Tiger, Elephant, Schlange, Drache, ein Fischungethüm u. s. w.) befinden, welche die Stunden bedeuten und die durch Combinationen, ähnlich wie bei unserem Kartenauslegen, zur Deutung der Zukunft, zur Entdeckung eines Diebes u. dgl. m. führen.

Kuku, ein Geist der Mandayas in Zwerggestalt.

Kumao (†). Die alten Ilokanen fürchteten einen fabelhaften Vogel K., der von einer ausserordentlichen Grösse war und verwaiste oder unbewachte Kinder zu rauben pflegte. Er blieb unsichtbar.

L.

Labaodumgug (†), ein Gott der alten Bisayas, der als Hochzeitsgott verehrt und der in einem Felsengebilde (der Insel Panay??) verkörpert gedacht wurde.

Labay (†). So hiess der Sang des Tingmamanukin, welcher den alten Tagalen zu Augurien diente.

Labeg. Der Vogel L. gilt den Tinguianen als unheilbringend. Fliegt er in das Innere einer Hütte, so wird selbe für einige Tage verlassen, nachdem einige Pfosten derselben eingerissen wurden. Die

Hütte wird dann erst wieder bezogen und ausgebessert, wenn ein Schwein oder Huhn geopfert wurde.

Ladaoan (†), der ilokanische Name der Idole der Ahnengeister; es ist ganz dasselbe Wort, wie das tagalische *Larawan*.

Láguey-Bídek-Kroon, ein frommer *Belian* oder Priester der Tirurays, welcher zu einem Gotte wurde.

Láguey-Feguefaden (sprich *Lágej-Fegefaden*), ein frommer *Belian* oder Priester der Tirurays, welcher zu einem Gotte wurde.

Láguey-Lengkuós (sprich *Lágej-Lengkuóss*) ein Gott der Tirurays, ursprünglich ein *Belian* (s. d.), Gemahl der *Metiatil kenogon* und Vater des *Matetelegú ferrendam*. *Laguey* ist nur Geschlechtszeichen (= Laki?).

Láguey-Lindib-Lugatu, ein frommer *Belian* oder Priester der Tirurays, welcher zu einem Gotte wurde.

Láguey-Titay-Beleyen, ein frommer *Belian* oder Priester der Tirurays, welcher zu einem Gotte wurde.

Lakambui (†), eine tagalische Gottheit, welche für die Nahrung der Menschen sorgte.

Lakanbini (†), ein *Anito* (s. d.) der alten Tagalen nach Noceda, wahrscheinlicher aber die Gemahlin des Gottes *Lakanpate* (m. vgl. Dr. T. H. Pardo de Tavera, *El Sanscrito en la Lengua tagalog*, Lausanne 1887, S. 33 und 34).

Lakanbakor, s. **Lakhanbakor.**

Lakandaytan (†), ein *Anito* der alten Tagalan.

Lakanpate oder **Lakanpati** (†), ein Dämon der alten Tagalen, der Hermaphrodit war und mit beiden Geschlechtern Unzucht trieb. Padre Noceda spricht von einem **Lakapati**, was ein ‚Idol' gewesen wäre, das nach dem Glauben der alten Tagalen die Saaten schützte. Jedenfalls setzt sich dieses Wort aus *Lakan* und *Pati* zusammen. *Laka* oder *Lakan* ist ein tagalischer Fürstentitel, *Pati* kommt bei anderen Stämmen Luzons als ein Göttername vor.

Lakhanbakor, seltener **Lakanbakor** oder **Lakanbakod** (†), eine Gottheit der alten Tagalen, welche Krankheiten heilte.

Laki. 1. (†) Nach dem Glauben der alten Bikols ein Ungeheuer,

das in den Bergwäldern lebte, den Leib einer Ziege und den Kopf eines Menschen besass. 2. L. oder **Apo-Laki** (†) hiess auch der Kriegsgott der alten Pangasinanen.

Lalahon (†). P. Delgado erzählt, dass die alten Bisayas eine Gottheit L. besessen hätten, welche auf einem feuerspeienden Berge der Insel Negros residirt hätte. Dieser feuerspeiende Berg ist der Vulcan Kanlaon oder Malaspina. Plant erzählt, dass noch heute die Landleute in der Umgebung des Vulcans eine grosse Angst vor einem Geiste, der auf jenem Berge hause, äusserten. P. Delgado sagt ausdrücklich, dass L. eine Göttin gewesen sei, welcher von den alten Bisayas der Schutz der Saaten empfohlen wurde. Zürnte sie, so sandte sie Heuschrecken aus, welche die ganze Ernte verzehrten. Ich glaube, dass die Göttin L. mit dem von anderen Chronisten citierten Gotte *Laon* identisch ist, trotz der Verschiedenheit des Geschlechtes.

Lalaoan, die Trauer der Bagobos, bei deren Ablegen Menschenopfer stattfanden.

Lambaná (†), das Adoratorium der Idole der Tagalen. Es wurde auch im Sinne von *Larawan* (s. d.) gebraucht, insbesondere in der Poesie.

Lambus, der Name der abergläubischen Bräuche der Ṭirurays.

Laon (†). So hiess der oberste und Hauptgott der alten Bisayas. Der Name soll ‚Alterthum‘ bedeuten. Der Gott L. scheint mit der auf dem Vulcan Kanlaon wohnenden Gottheit *Lalahon* identisch zu sein, ebenso mit *Lauon*.

Laraouan (†), die Trauerzeit der alten Bisayas. Die Trauerbräuche offenbaren einen religiösen Charakter.

Larawan oder **Larauan,** auch **Laraoan** (†). So hiessen die Statuen, Bildnisse oder Idole der Ahnengeister oder *Anitos* der alten Tagalen. Ein anderer Name war *Likha*.

Lauon oder **Layon** (†), der höchste Gott der alten Bisayas, welcher auch *Dia* oder *Sidapa* genannt wurde. Man vergleiche die Artikel **Lalahon** und **Laon.**

Layáp, eigentlich im Ilokanischen der Name für Aërolith; diese Himmelskörper galten als ‚Liebessterne‘.

Lemuguen, in der Tiruraysprache = *Limokon* (s. d.).

Lengkuós, s. **Lagey-Lenguós.**

Libaken, ein Gespenst, das nach dem Glauben der Tirurays die Gestalt einer Person annimmt, die soeben einen verlasssen hat.

Libo (†), der erstgeborne Sohn des ersten Menschenpaares, nach dem Glauben der alten Bisayas.

Libongan, eine Göttin der Ifugaos und ‚Igorroten'.

Libugon, eine Göttin der Ifugaos und ‚Igorroten', wahrscheinlich identisch mit der *Libongan.*

Lií heisst bei den Tirurays der siebente Tag nach dem Todestag; mit dem *Lií* endigen die allnächtlichen Schmausereien im Sterbehause.

Likhâ (von den Spaniern *Licha* geshrieben), s. **Larawan.**

Limbut, ein Zaubermittel, womit die Tirurays Gegenliebe erwecken.

Limoan, eine Göttin der Ifugaos und ‚Igorroten'.

Limokod. Wenn die Bagobos einen Kranken besuchen, so pflegen sie ihm an die Gelenke oder Beine Messingreifen zu legen, ‚damit nicht die Seele entschwinde,' was sie L. nennen.

Limókon oder **Limúkun,** Name einer Waldtaube *(Phabotreron brevirostris),* deren Gesang glück- oder unglückbringend ist, je nachdem er von rechts oder links erschallt. (Glauben der Bagobos, Mandayas, Manobos und Tirurays.)

Lindantakao, ein *Deus minor* der Ifugaos.

Linga (†), ein Idol, Phallus-Idol, entsprechend dem sanskrit. Lingam (Glaube der alten Tagalen).

Liniantakao, ein Gott der Ifugaos (s. *Lindantakao*).

Lisbusauen (†), ein Gott der alten Bisayas und zwar jener, welche die Inseln Cebú, Bohol und Bantayan bewohnten. Der L. begleitete die Seelen der Verstorbenen auf ein hohes Gebirge der Insel Borneo.

Litao ist der ‚Wassermann' des ilokanischen Aberglaubens, ein Männchen, das im Schilfe und Röhricht der Flüsse lebt.

Lubluban oder **Lupluban** (†), die Tochter des *Libo* (s. d.) und der *Saman* (s. d.), eine der Ahnmütter des menschlichen Geschlechtes. (Glauben der alten Bisayas.)

Lubus (†), die L. waren eine Art von Zauberern der alten Bisayas, welche mit Kräutern hantierten.

Lumabat, eine Art Heros der Bagobos. Er war ein frommer Bagobo, der lebendig mit *Tagadium* (s. d.), begleitet von einem Schwarme weisser Bienen zum Himmel aufstieg. Nach Anderen waren *Lumabat* und *Tagadium* ein und dieselbe Persönlichkeit, welche, als sie auf Erden weilte, T. hiess, als Gott aber den Namen *Lumabat* annahm.

Lumabit, eine Tochter des Gottes *Kabunian* (s. d.).

Lumaoig, der höchste Gott der Igorroten von Lepanto.

Lunkasan, ein Tanz, halb religiösen, halb kriegerischen Charakters der Negritos von Tayabas und Camarines Norte.

Lupa, ein Gespenst der Tagalen?

Lupluban, s. **Lubluban**.

M.

Madarangan s. **Mandarángan**.

Madias, ein heiliger Berg der Provinz Iloilo (Insel Panay), eines der Paradiese der alten Bisayas.

Maëbarubak (†), ein Dämon der alten Bisayas, wohl richtiger **Makbarubak**.

Magaduras (†), ein Fest (der Tagalen? Bisayas? Bikols?), womit man das Aufhören einer Sonnenfinsterniss feierte.

Maganito (†). 1. Bei den alten Pangasinanen war dies der Titel des Priesters. 2. Bei den alten Tagalen war dies der Name für ‚Fabrication, Herstellung von Idolen'. 3. Bei den alten Bisayas bedeutete M. soviel als ‚Opfer zu Ehren des Gottes Pandake'.

Magdiwang (†) wurde von den alten Tagalen jener Kranke genannt, zu dessen Heilung man Gesänge an die *Anitos* richtete, nach Anderen der Name dieser Gesänge selbst.

Maglahe (†), eine Art Fasten, welche sich die alten Bisayas beim Ableben eines nahen Verwandten auferlegten.

Magnisda oder **Nagabkaban,** der Gott der Höhe und des Himmels der Tagbanúas.

Mag-Osuan (†) = sich in einen Osuan (s. d.) verwandeln (Glauben der alten Tagalen).

Mag-Pamaynan (†). So hiess bei den alten Tagalen das Hexen und zwar nach jener Weise, die **Pamaynan** genannt wurde.

Magsib, ein Gott der Igorroten von Rio Agno, er war der Sohn der Sonne.

Magtatangal (†), ein Dämon der alten Tagalen, der in der Nachtzeit seinen Kopf von dem Leibe trennte und mit ersterem allein sich herumtrieb, erst gegen Morgen kehrte der Kopf wieder zum Leibe zurück.

Maguayan (†), ein Gott der alten Bisayas, ähnlich dem *Charon* der Alten.

Maguindose (sprich *Magindose*), ein Gott der Tagbanúas, der den Ursprung der Flüsse bewohnt.

Mahesvara, s. **Kotika.**

Maibangbang̃on, eine Art von Wunderärzten der Ilokanen, welche angeben, ihre Inspirationen von einem alten Weibe zu empfangen, das ihnen im Traume erscheint.

Maka, eine Art Paradies der alten Tagalen (und Bisayas?).

Makabantog (†). Isabelo de los Reyes sagt, der M. wäre der ‚*Anito* del escándalo‘ der alten Bisayas gewesen.

Makabosog (†), eine Gottheit oder *Diwata* der alten Bisayas.

Makakóret, der Gott-Schöpfer der Luft, nach dem Glauben der Bagobos.

Makaponguis (sprich *Makapongis*), der Gott-Schöpfer des Wassers, nach dem Glauben der Bagobos.

Makaptan (†), ein Gott der alten Bisayas, welcher den Menschen Tod und Krankheit brachte.

Makbarubak (†), ein böser Geist der alten Bisayas.

Makipag (†), eine Feier religiösen Charakters, welche die alten Tagalen am zweiten oder dritten Tage nach einem Todesfalle abhielten.

Malagia, Gesang der Manguianen von Mindoro, in welchem sie um Regen bitten, nach Anderen der Regengott dieses Volkes selbst.

Malibud, eine Gottheit der Bagobos, welche die Weiber erschuf.

Malímbung oder (minder gut) **Malímbog,** eine Göttin der Mandayas, Gemahlin des *Pundaugnon.* Sie ist eine den Menschen böse gesinnte Göttin.

Malyar (†). ein Gott der alten Zambalen. Das Wort M. bedeutet soviel als mächtig.

Mamale, der Gott-Schöpfer der Erde nach dem Glauben der Bagobos.

Mamamating tawo (†), eine Art Zauberer oder Hexenmeister der alten Tagalen.

Mamao, s. **Mañgalok.**

Mambunung, der Opferpriester der alten Tagalen. Der Name hängt offenbar mit *Buni* zusammen.

Mammadlés oder **Mannilao,** Wahrsager der Ilokanen.

Manalok, ein Gott der heidnischen Agutainos und der Tagbanúas der Insel Busuanga.

Manáma oder **Uguismanáma** (sprich *Ugismanáma*), ein Gott der Bagobos, der Erhalter aller Wesen, der die Menschen belohnt und bestraft.

Mananaguisama (sprich *Mananagisama*) (†), eine Art von Hexenmeistern der alten Tagalen, welche die Hexerei *Taguisama* betrieben.

Mananahahut, der oberste Gott der Kianganen. Seine Frau ist *Bugan.*

Mananangal, eine Art Zauberei oder Hexerei (Aberglauben der Tagalen der Provinz Tayabas).

Manáug. So heissen die Idole der Mandayas, welche die Ahnengeister, dann auch die Götter der *Mansilatan* und des *Badla* darstellen. Auch bei den Manobos führen die Idole diesen Namen. Es gibt männliche und weibliche M.

Mandarángan, der am meisten gefürchtete Dämon der Bagobos, er residirt auf dem Vulcane Apo.

Mangagamot (†), Name jener alten Weiber, welche Krankheiten durch Quacksalbereien und Beschwörungen heilten.

Mangagayoma (†), Zauberer der alten Tagalen, welche als Aerzte fungirten.

Manga-Gaway oder **Mangaway** (†), eine Art Zauberer der alten Tagalen, welche durch ihren Hocuspocus Kranke gesund und Gesunde krank machen konnten.

Mangangalek. Mit diesem Namen bezeichnen die Moros-Maguindanaos das Grausen vor einem Gespenst, das man nicht sehen kann.

Mangalagar (†). Die alten Zambalen verehrten diesen Gott als eine Art Schutzengel, welcher die Menschen vor allerlei Gefahren schützte. Die aus dem Feldzuge glücklich heimgekehrten Krieger brachten ihm ein Dankopfer dar.

Mangalo oder **Mang̃alo** (†), ein Dämon der alten Bisayas, welcher den Leuten unsichtbarer Weise die Eingeweide verzehrte. Ihm schrieben sie den Tod aller jener Leute zu, die, jung noch, eines natürlichen Todes starben.

Mang̃alok, ein gefürchteter Dämon der Bulalakaunos der Insel Palawan, wahrscheinlich mit dem *Mang̃alo* der alten Bisayas identisch. Das Deminutivum von M. ist **Mamáo,** ein Wort, mit welchem die Mütter ihre Kinder, wenn sie unfolgsam sind, schrecken.

Mangasalat (†), ein Priester oder Zauberer, welcher Liebeskräuter bereitete oder einem Wurzeln verschaffte, welche einen Blick in die Zukunft gaben, oder einem die Geneigtheit Anderer verschafften. Er wird von manchen Autoren auch *Manyisalat* genannt.

Mang̃asinen, ein Zaubermittel, womit die Tirurays die Liebe Jemandes gewinnen.

Mangkukulam. Heute versteht man bei den Tagalen unter M. ‚besessene' Frauenzimmer, welche andere Leute behexen oder verrückt machen, in den Zeiten der Conquista aber bedeutete **Mangkukulam** oder **Mangkokolam, Mangkokulam,** auch **Mankokolam** soviel als einen Dämon, der in Flammen gehüllt sein Unwesen trieb. Ihn konnten nur die Excremente eines sterbenden oder dem Tode nahen Menschen unschädlich machen.

Manglabat (†). Die alten Zambalen verehrten in M. jenen Gott, welcher die Erzürnten (z. B. die Verwandten eines Ermordeten) versöhnlich stimmte und besänftigte.

Manglobag (†), ein guter Gott der Zambalen. Wahrscheinlich mit *Manglabat* identisch.

Mangmangkík, nach dem Aberglauben der Ilokanen sind dies Geister, welche in den Bäumen wohnen, ähnlich, wie die alten Tagalen auch in den Bäumen *Anitos* wohnhaft dachten.

Mangogolo (†), eine Art von Zauberern der alten Tagalen, was für eine Art, erhellt aus der Wurzel dieses Wortes **golo** = Liebeszauber.

Mañgo-Odon oder **Mangod-Odon** sind Zauberärzte der Ilokanen.

Manhihikap (†), Zauberärzte, Hexenmeister der alten Tagalen, welche augenblicklich tödten könnten.

Manibig. Die Negritos aus den Bergen von Angat nennen so einige Pflanzen, die angeblich in einer nur ihnen bekannten Grotte wachsen. Diese Pflanzen verwenden sie als Aphrodisiaca.

Mankokolam oder **Mankokolan,** s. **Mangkukulam.**

Mannilao, s. **Mammadlés.**

Mannuma heissen bei den Ilokanen jene, welche Schlangen bändigen und den Biss giftiger Reptilien heilen. Sie behaupten, ein M. werde derjenige, welcher gleichzeitig oder an demselben Tage mit einer Schlange geboren wurde.

Mansilatan, der oberste gute Gott der Mandayas, der Vater des Badla.

Mansinaya ist gleichbedeutend mit **Pagaanito** (nach P. Noceda), man vergleiche aber **Sinaya** und **Amanisaya.**

Mantala (†), mysteriöse, kabbalistische Beschwörungsformeln der alten Tagalen.

Manusia (†), ein *Anito* (s. d.) der alten Tagalen.

Manyisalat, s. **Mangasalat.**

Marakoyan (†), der erste Mensch, welcher mit der Frau eines Anderen Unzucht trieb (Glauben der alten Bisayas).

Matandá Sa Punsó ist der Name eines fabelhaften Wesens, das in Gestalt eines alten Mannes in den Erdhügeln der Termiten wohnt.

Der M. S. P. kauert gewöhnlich vor seinem Wohnhügel. Man opfert ihm ungesalzene Speisen. (Aberglaube der Tagalen.)

Matánom, der Name der Priester und Zauberer der Bagobos.

Matelegú-Ferrendam, der Sohn des Tiruraygottes *Láguey-Lengkuos.*

Matuga Guinaua (sprich *Ginaua*) ist der besondere Beiname, den das ‚gute Herz' des Dämon *Mandarángan* der Bagobos führt.

Mangarau (†), ein Heros der alten Bisayas. Er und **Panas** (s. d.) geriethen über eine Erbschaft in Streit und so entstand der erste Krieg unter den Menschen.

May-Galing, eine Art Zauberer, meist Schlangenbeschwörer, welche sich noch heute unter den Tagalen der Provinz Tayabas finden.

Maylupa (†). Die alten Tagalen sagten vom Raben, er wäre der Herr der Erde und nannten ihn M., d. h. eben ‚Herr der Erde'. Andere Autoren schreiben **Meylupa.**

Mefirrou, s. **Mofirrou.**

Meguinsemsem (sprich *Meginsemsem*), ein gewisses Gebet der Priester der Tirurays.

Metiatil-Kenogon (**Kenogon** = Jungfrau), die jungfräuliche Gemahlin des Gottes *Láguey-Lengkuós* der Tirurays.

Mingan (†) war die Gemahlin des Gottes *Sukú* der Pampangos, welche auf dem gleichnamigen Hügel (Mingan) residirte.

Misi, eine Gottheit der Ifugaos und ‚Igorroten'.

Mofirrou ist bei den Tirurays der Gott der Erschlagenen, der ihre Seelen zu sich nimmt.

Mu-Dugó, s. **Daragó.**

Mukul. Die Tirurays messen wie vielmal länger als breit ihre Füsse sind; ist die Verhältnisszahl eine gerade, so bedeutet es Unglück, das Gegentheil Glück. Dieses Messen nennen sie M.

Mutia oder **Mutya** heisst im Tagalischen soviel als ‚kostbarer Stein', in der Provinz Tayabas bedeutet es aber soviel als ‚Talisman'.

(Schluss folgt.)

Ueber den Ursprung der Vocalzeichen der armenischen Schrift.

Von

Friedrich Müller.[1]

Ich habe in den beiden vorangehenden, unten in der Anmerkung bezeichneten Aufsätzen, welche im Anschluss an die Nachrichten Asoγik's und Wardan's die Frage über den Ursprung der armenischen Schrift behandeln, nachzuweisen versucht, dass wir, gemäss den Nachrichten der beiden Schriftsteller, dabei an ein semitisches, speciell aramäisches Alphabet denken müssen, und dass es der Verdienst Mesrops war, die semitische Consonantenschrift durch Erfindung der Vocalzeichen zu einer reinen Lautschrift, in welcher Consonant und Vocal gleichmässig bezeichnet wurden, umgebildet zu haben. — Dass dies so gewesen sein muss, dies wird ganz klar durch die bei den alten Schriftstellern, namentlich bei Moses Chorenatshi vorkommenden Nachrichten über die Thätigkeit Mesrops in dieser Richtung bewiesen.

Nachdem Mesrop die Schrift des Bischofs Daniel kennen gelernt, findet er sie, nach einem durch einige Zeit an seinen Schülern unternommenen Versuche, ganz unpassend, um mittelst ihr die beim Gottesdienste nothwendigen Lectionen und Recitationen durchzuführen (Moses III, ծբ). Offenbar war dies eine semitische Schrift mit dem ächt semitischen Charakter und zur Darstellung einer nichtsemitischen Sprache ungeeignet. Mesrop scheint nun einiges Misstrauen in die Ueberlieferung Daniels gesetzt zu haben, da er nicht glauben konnte, dass dies jene Schrift war, deren die Armenier in

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* II, S. 245 und IV, S. 284.

früherer Zeit sich bedient hatten, denn er begab sich nach Edessa, hoffend, in dem dortigen Archiv etwas Genaueres über die Daniel'sche Schrift — die Schrift der alten Armenier — zu finden (Moses III, ծզ). — Seine Hoffnung wurde jedoch getäuscht, und auch die anderen Versuche, die er mit mehreren Personen unternahm, führten zu keinem befriedigenden Resultate. Da suchte er, wie die Tradition erzählt, im Gebete Hilfe, und siehe! — da erleuchtete ihn plötzlich ein göttlicher Gedanke! Er erfasste die sieben Vocale der armenischen Sprache *a, e, ē, ę, o, ü* als selbstständige Laute, und nicht als blosse Begleiter der Consonanten, wie dies in den semitischen Schriften der Fall ist. — Damit war eine Schrift geschaffen, mit welcher die armenische Sprache genau und sicher geschrieben, und ebenso genau und sicher gelesen werden konnte.

Es entsteht nun die Frage, ob Mesrop die Bezeichnungen der sieben Vocale in der Schrift ganz willkürlich erfunden, oder ob er sie einer bestimmten Schrift entnommen hat. — Und in dem letzteren Falle muss man fragen: welche Schrift ist als die Quelle der von Mesrop eingeführten armenischen Vocalzeichen zu betrachten?

Von den Schriften, die hier in Betracht kommen könnten, kann blos an die griechische und die Awesta-Schrift gedacht werden. Von beiden Schriften musste Mesrop einige Kenntnisse haben, da er in der Kanzlei des Königs Wr̔amšapuḥ beschäftigt war, und hier einerseits Actenstücke in den beiden Schriften vorkamen, andererseits Personen sich fanden, die mit der einen oder der anderen der beiden Schriften bekannt waren.

Obschon es nun leicht und bequem wäre auf die Seite derjenigen Forscher zu treten, welche die armenische Schrift aus der griechischen Cursivschrift der damaligen Zeit ableiten, und damit des Beweises dafür, dass die Vocalzeichen der armenischen Schrift der griechischen Schrift entlehnt sind, überhoben zu sein, so bin ich doch der Ansicht, die vielleicht Manchem paradox klingen mag, dass die armenischen Vocale der griechischen Cursivschrift nicht entstammen, sondern dass die Vocalzeichen der armenischen Schrift auf jene der Awestaschrift zurückgehen.

Diese Ansicht möge die nachfolgende Tabelle erhärten:

𐬀	ա	*a*	—	[illegible]	*ā*
𐬈	ե	*e*	—	[illegible]	*ę*
𐬉	է	*ē*	—	[illegible]	*ę̄*
𐬆	ը	*ę*	—	[illegible]	*ã*
𐬌	ի	*i*	—	[illegible]	*ī* ([illegible])
𐬊	ո	*o*	—	[illegible]	*o* ([illegible])
𐬎	ւ	*ü*	—	[illegible]	*ū*

Man muss dabei bedenken, dass wir einerseits die älteste und ursprüngliche Form der armenischen Schrift nicht kennen, und andererseits der Charakter der ganzen Schrift durch den späteren Einfluss der griechischen Kalligraphie nach und nach ganz umgestaltet wurde. — Die Identität der ersten vier Zeichen ա, ե, է, ը mit den entsprechenden Zeichen des Awesta-Alphabets bedarf keines Beweises; bei ի und ո wurde das awestische Zeichen gegen links gedreht und auf die linke Seite aufgestellt. Bei ւ scheint eine Umkehrung des awestischen Zeichens stattgefunden zu haben.[1]

Der wirkliche Sachverhalt bei der Erfindung der armenischen Schrift durch Mesrop dürfte demnach der folgende gewesen sein. Nachdem Mesrop eingesehen hatte, dass man die alte Schrift der Armenier zur Darstellung der Sprache in der Weise, dass man in ihr geschriebene Aufzeichnungen sicher zu lesen im Stande sei, nicht gebrauchen könne, da fiel ihm ein, dass bei den Persern, die sich im gewöhnlichen Leben einer reinen Consonantenschrift bedienten,

[1] Wenn meine Darlegungen richtig sind, dann lässt sich auch das Alter der Awestaschrift viel genauer bestimmen als es bisher geschehen ist. Dieselbe kann dann nicht im sechsten Jahrhundert aus der Pahlawischrift gebildet worden sein, wie SPIEGEL (vgl. *Gramm. d. altērānischen Sprachen* S. 11) und andere Gelehrte annehmen, sondern muss mindestens in das vierte, wahrscheinlich aber in das dritte Jahrhundert zurückgehen, eine Ansicht, die ich bereits auf rein paläographische Gründe gestützt, in dieser *Zeitschrift* v, S. 253 ausgesprochen habe. Aber auch abgesehen von den paläographischen Gründen fordert das Princip der Awestaschrift (vgl. SPIEGEL a. a. O.) sowie auch der unverkennbare Einfluss der griechischen Schrift auf die Entwicklung derselben eine Zeit anzunehmen, wo die griechische Schrift im Lande noch hinreichend bekannt war, was nur nicht lange nach dem Sturze der Parther-Dynastie sein konnte.

von den Priestern beim Gottesdienste eine Schrift angewendet wurde, die ein sicheres Vorlesen der in einer ausgestorbenen Sprache verfassten liturgischen Stücke gestattete. — Der Grund für den letzteren Umstand lag darin, dass diese Schrift (die Zendschrift) im Gegensatze zur gewöhnlichen Schrift (der Pahlawischrift) mit Bezeichnungen der in der Sprache vorkommenden Vocale ausgestattet, d. h. dass die semitische Consonantenschrift zu einer reinen Lautschrift umgestaltet worden war. Indem Mesrop dieses Princip begriff und annahm, wobei er die in der Zendschrift gebrauchten Vocalzeichen seiner Consonantenschrift einverleibte, wurde er der Schöpfer der armenischen Schrift. Dass Mesrop für *a, i, u* die Längen 𐬁, 𐬍, 𐬏 herübernahm, dies hat seinen Grund in dem Umstande, dass die Schrift zunächst für den liturgischen Gebrauch bestimmt war, wo eine deutliche, abgemessene Aussprache sich nothwendig machte. Und dass Mesrop die aus der persischen Schrift empfangene Anregung dem Einflusse des Himmels zuschrieb, ist aus den damaligen Zeitverhältnissen leicht zu begreifen. Hätte er seinen Landsleuten gesagt, er verdanke die Anregung zu seiner Schrift dem Einflusse der von den christlichen Armeniern verabscheuten götzendienerischen Perser, dann wäre gewiss die höchste Entrüstung gegen ihn losgebrochen und man hätte seine Erfindung zurückgewiesen.

Um sich einen Begriff von dem Glaubenseifer und dem Fanatismus der damaligen Zeit zu machen, muss man jene Worte lesen, welche der Patriarch Saḥak zu den armenischen Fürsten sprach, als diese über den nichtsnutzigen König Artašir beim Perserkönig Klage führen wollten. ‚Sie mögen dies ja nicht thun' — sagte er nach Moses Chorenatshi III, *կգ* — *քանզի դրոշմեալ է աւազանաւն, թէպէտ եւ անառակ է. պոռնիկ է, այլ քրիստոնեայ է. գիճակեալ է մարմնով, այլ ոչ անհաւատ հոգւով. զեղխ է վարուք, այլ ոչ կրակապաշտ. տկար է՚ի կանայս, այլ ոչ ծառայէ տարերց.*[1] Das Dogma steht für den guten Patriarchen über der einfachsten Moral!

[1] ‚denn er ist gezeichnet mit der Taufe, wenn er auch lüderlich ist; er ist ein Hurer, aber er ist ein Christ; er ist unrein am Körper, aber er ist nicht ungläubig im Herzen; er ist lasterhaft in seinen Sitten, aber er ist kein Feueranbeter; schwach ist er gegenüber den Frauen, aber er verehrt nicht die Elemente.'

Dass innerhalb der armenischen Schrift überhaupt keine Entlehnung aus dem Griechischen stattfand, dies beweist die Abneigung, welche auf Seite der damals unter griechischer Botmässigkeit stehenden Armenier und der Griechen selbst der Erfindung Mesrops entgegengebracht wurde. — So schreibt der Patriarch Sahak in seinem an den Kaiser Theodosius gerichteten Briefe (Moses Chorenatshi III, ծէ): *Եւ ոչ հանդիպեցայ ընդունելութեան յիմում վիճակիս 'ի հրամանէ վերակացուացս նոցա. այնչափ ատեցեալ զմեզ, մինչեւ զնշանագիրս անգամ ոչ ընկալան, զորս եբեր նոյն այր՝ զոր առաքեցի առ ձեր բարերարութիւնդ, բազում անգամ ճգնեալ գորա յԱսորւոց աշխարհին.*[1] Und schärfer kann man den fremden, nichtgriechischen Ursprung der ganzen Schrift nicht bezeichnen, als dies der Kaiser Theodosius in seinem an den Patriarchen Sahak gerichteten Antwortschreiben thut. Er schreibt ihm (Moses Chorenatshi a. a. O.): *Եւ առաւել յայսմ մեղադիր եմք, զի արհամարհեալ զճարտարօքս, որ 'ի մերում քաղաքիս, յԱսորեաց ումանց խնդրէիր զիմաստից գիւտս: Վասն որոյ հաճեալ էաք ընդ մերոյ ծառայիցդ արհամարհել զայսպիսի ուսմամբդ. բայց զի հետոյ պատմեաց մեզ Մեսրոպ, թէ կատարումն արուեստիդ 'ի շնորհաց վերնոյն եղեւ, գրեցաք՝ զի ամենայն փութով ուսցին, եւ զքեզ պատուով ընկալցին՝ որպէս զարդարեւ վարդապետ իւրեանց, հանգոյն արքեպիսկոպոսին Կեսարու.*[2]

Dasselbe bestätigt auch die Stelle bei Moses Chorenatshi ծդ: *ընդ այն ժամանակս եկեալ Մեսրոպայ, եւ բերեալ զնշանագիր մերոյ լեզուիս, եւ հրամանաւ Վռամշապհոյ եւ մեծին Սահակայ՝ ժողովեալ մանկունս ընտր-*

---

[1] ‚und ich fand nicht Aufnahme in meiner Diöcese in Folge des Befehles der Behörden derselben. Und sie hassten mich so sehr, dass sie nicht einmal die Buchstaben angenommen haben, welche gebracht hat derjenige Mann, den ich zu Ew. Gnaden geschickt habe, nachdem er mehrere Male im Lande der Syrer Mühen ertragen hatte.‘

[2] ‚und besonders dies tadeln wir, dass du mit Geringschätzung der weisen Männer, welche in unserer Stadt sich befinden, bei einigen Syrern die Auffindung der Wissenschaften gesucht hast. Deswegen waren wir einverstanden mit unseren Unterthanen, dass sie solche Gelehrsamkeit verachtet haben. Jedoch da uns später Mesrop erzählt hat, dass die Vollendung seiner Kunst durch die Gnade des Höchsten ihm zu Theil geworden ist, haben wir geschrieben, dass alle dieselbe mit Eifer lernen und dich mit Ehrenbezeugung aufnehmen als ihren wahren Lehrer, geradeso wie den Erzbischof von Caesarea.‘

եալս, ուշեղս եւ քաջուսումնս, փափկաձայնս եւ երկարոգիս, եւ դպրոցս կարգեաց յամենայն գաւառս, եւ ուսոյց զբնաւ կողմանս բաժնոյն Պարսից՝ բայց ՚ի Յունաց մասնէն, որք ընդ ձեռնադրութեամբն տուգանեցան՝ վիճակեալ յաթոռն Կեսարու, վարել յունական դպրութեամբ եւ ոչ ասորւով։[1]

Solche Aeusserungen und Angaben führen darauf hin, dass in der armenischen Schrift Anfangs nichts lag, was sie griechischem Einfluss verdankte. Wäre dies der Fall gewesen, dann hätten gewiss Saḥak und Mesrop auf dieses griechische Element hingewiesen und damit die Opposition zum Schweigen gebracht. Dass sie dies nicht thaten, sondern auf die Eingebung Gottes recurrirten, dies beweist, dass wir nicht im Westen, in Byzanz, sondern im Osten, bei den Syrern und Persern, den Samen zu suchen haben, aus welchem die Schrift der Armenier erwachsen ist.

[1] ‚zu dieser Zeit kam Mesrop und brachte die Zeichen unserer Sprache mit sich. Und da versammelte er auf Befehl Wr̓amšapuḥ's und des grossen Saḥak ausgewählte Knaben mit Verstand und Wissen, lieblicher Stimme und ausdauerndem Athem begabt, errichtete Schulen in allen Bezirken und unterrichtete alle Gegenden des Gebietsantheiles der Perser, nicht aber den Antheil der Griechen, dessen Bewohner vermöge der Ordination, da sie nämlich dem Stuhle von Caesarea angehörten, gezwungen waren, sich an das griechische und nicht an das syrische Schriftthum zu halten.‘

Noch einmal die Sarkophag-Inschrift von Gizeh.

Von

D. H. Müller.

Gleichzeitig mit und unabhängig von meiner Publication über die minäische Inschrift von Gizeh[1] haben HARTWIG DERENBOURG[2] und JOSEPH HALÉVY[3] Entzifferungsversuche der Sarkophag-Inschrift veröffentlicht, die zum Theil mehr oder weniger wesentlich von dem meinigen abweichen. JOSEPH HALÉVY lag, wie mir, nur die Publication von GOLENISCHEFF vor, wogegen DERENBOURG ausserdem noch einen Abklatsch der Inschrift benutzen konnte, nach welchem er die Inschrift zuerst entziffert und dann damit die Arbeit des russischen Egyptologen verglichen hat. Es sei gleich hier hervorgehoben, dass in Bezug auf einige wichtige Punkte, wir, HALÉVY und ich, zu denselben Resultaten gekommen sind, was immerhin für die von uns vertretenen Ansichten in die Wagschale fällt. Bei der Wichtigkeit der Inschrift scheint es mir nicht überflüssig, die Entzifferungsversuche der beiden genannten Forscher einer Prüfung zu unterziehen.

Zu Anfang der Inschrift ergänzte ich in Uebereinstimmung mit der dritten Zeile [דֿן למנן ו]נפקן ‚[diese Ruhestätte und] dieser Sarkophag', HALÉVY begnügt sich [דֿן] נפקן ‚Cet Ex-voto' zu ergänzen, wogegen DERENBOURG anstatt ᖶ | Ч⌽◊Ч die Worte | Ч⊓ | ⌽◊Ʒ liest und

[1] Vgl. oben, S. 1 ff. In meiner Transscription ist in der dritten Zeile irrthümlicher Weise לתלמיֿה für כתלמיֿה geschrieben.

[2] Vgl. *Journal asiatique*, IX[e] série, tom. II, p. 515 seq.

[3] Vgl. *Revue sémitique,* 2[e] année, p. 93 seq.

daraus die Phrase [צור | ונפס | עמ]שפק | בן | זידאל macht. Diese Lesung und Ergänzung sind unmöglich: erstens steht auf der Photographie Golenischeff's deutlich 𐩬𐩵𐩥𐩬 | 𐩨𐩸𐩺𐩵𐩱𐩡; zweitens durfte Derenbourg in keinem Falle צור | ונפס hinzufügen, weil ‚Bild und Monument‘ wohl für die in Südarabien gefundenen Denksteine mit Bild, nicht aber für den Sarkophag passen; drittens wird meines Wissens in den Inschriften höchst selten die Genealogie bis zum dritten Geschlechte angegeben,[1] endlich viertens ist in der Inschrift nur von Zaid'il, nicht aber von ʿAmšafaḳ die Rede.

דֿוב übersetzt Halévy ‚de Ouab‘ und hält dasselbe für den egyptischen Namen des Districtes Oxyrrynchitis. Die Lesung *Ouab* ist aber längst veraltet und aufgegeben und wird jetzt allgemein durch *Wsb* oder *Uaseb* ersetzt.[2] Nach Derenbourg bedeutet דֿוב ‚chef‘ und zur Etymologie bemerkt er: ‚En effet, la racine arabe ذاب (med. *w*) exprime un devoir auquel il n'est pas loisible de se soustraire‘. Die Etymologie beruht auf einem Missverständnis. Das Wort ذاب bedeutet niemals ‚Pflicht‘, sondern ‚flüssig, liquid werden‘, daher ذاب لى عليه حقّ اى وجب وثبت مستعارا من ذوب الشحم ‚mir wurde ein Recht liquid zu seinem Nachtheile‘, ferner ما ذاب فى يدى منه خير ‚ich erhielt von ihm nichts Gutes‘, endlich أذابوا امرهم اصلحوه ‚sie brachten ihre Angelegenheit in Fluss‘. Von ‚Pflicht‘ und ‚chef‘ ist also absolut keine Rede. Wenn man aber דֿוב als Epitheton zu Zaid'il erklären will, was ja an und für sich möglich ist, so kann man ذوّاب lesen und ‚liquator‘ übersetzen, d. h. ein Mann, der aus den südarabischen Specereien wohlriechende Essenzen bereitet.

Die folgenden Worte דֿסערב | אמרן | וקלימתן | כאבית | אלאלת | מצר übersetzte ich: ‚welcher lieferte Myrrhe und Zimmt für die Tempel der Götter von Egypten‘; Halévy: ‚qui a livré des essences de myrrhe et de calamus aux temples des dieux d'Égypte‘: Derenbourg: ‚[du chef] qui conduit à l'ouest (en Égypte) les Mourrites, de l'administrateur de la communauté Yéménite pour les services des temples

---

[1] So z. B. in der Inschrift von Warkâ (Os. 35 = Brit. Mus. 38).

[2] Vgl. Brugsch, *Die Aegyptologie*, S. 446.

des dieux de l'Égypte'.[1] Wie man sieht, stimmen wir, HALÉVY und ich, in der Uebersetzung dieser Stelle überein und differiren nur leicht in der Ableitung und Uebersetzung des Wortes קלימתן, welches HALÉVY für ein Diminutiv von قَلَمٌ oder قلمة ansieht, قُلَيْمات liest und ,calamus' übersetzt. Ich dachte natürlich auch an καλαμος, aber bis jetzt ist dieses Wort im Semitischen nicht nachgewiesen und wo es, wie im Arabischen قَلَمٌ ,Schreibrohr' (καλαμος) oder Aramäischen קלמין (καλαμιον) und קלמרין (καλαμαριον) vorkommt, ist es eben Lehnwort. Der semitische Name für ,Gewürzrohr' ist קנה (Jes. 43, 24) oder vollständiger קנה בשם (Exod. 30, 23) und קנה הטוב (Jer. 6, 20). Auch scheint mir das Diminutiv wenig zu passen. Warum sollte der Mann nur ,kleines Rohr' eingeführt haben? — In allen Fällen halte ich daher קלימתן für eine gebrochene Pluralform = قلائمة und überlasse die Wahl, es nach HALÉVY mit καλαμος oder nach meiner Anschauung mit קנמון (κινναμον) zusammenzustellen.

Dagegen enthält die Erklärung DERENBOURG's eine Reihe von unmöglichen Behauptungen, die alle zusammen einen unmöglichen

---

[1] Wenn es noch eines Beweises bedarf, dass hier von Myrrhe und Kinnamon und nicht von Leuten aus dem Stamme Murra die Rede ist, so möge, abgesehen von der schon angeführten Stelle des Herodot (II, 73), an die bekannte Stelle des Theophrast (*Hist. plant.* IX, Cap. 4, 2) erinnert werden: γίνεται μὲν οὖν ὁ λίβανος καὶ ἡ σμύρνα καὶ ἡ κασσία καὶ ἔτι τὸ κινάμωνον ἐν τῇ τῶν Ἀράβων χερρονήσῳ περί τε Σαβὰ καὶ Ἀδραμύτα καὶ Κιτίβαινα καὶ Μαμάλι. Nach meiner festen Ueberzeugung ist ⲙⲁⲙⲁⲗⲓ eine Verschreibung für ⲙⲁⲓⲛⲁⲓⲁ und Theophrast — dessen Quelle Androsthenes ist — kennt somit schon die vier grossen Völker Arabiens, welche später von Eratosthenes (bei Strabo 768) ausführlich beschrieben werden. Diese Conjectur ist deswegen von Wichtigkeit, weil dadurch die älteste Erwähnung der Minäer in die Zeit Alexanders des Grossen fällt. Theophrast ist von den älteren Geographen der erste und meines Wissens auch der einzige, der Arabien ,eine Halbinsel' nennt. Dass Minäer Gewürze nach Petra der Hauptstadt der Nabatäer bringen, erwähnen Artemidor (Strabo 776) und Agarthachides (De mari Erythraeo 87), womit auch 97 zu vergleichen ist, wo Myrrhe und Zimmt ausdrücklich angeführt werden. Unter den Exportartikeln von Muza zählt der Periplus mar. Eryth. 24 σμύρνα Μιναία und auch Plinius (*Nat. hist.* XII, 69) erwähnt unter den verschiedenen Arten auch die Minäische Myrrhe. Dass die Minäer auch den Weihrauchhandel in Händen hatten, bezeugt Plinius 12, 54: Minaei primi commercium thuris fecēre, maxime exercent, e quibus et Minaeum dictum est.

Sinn ergeben. Das Wort אמררן erklärt er als Leute vom Stamme مُرَّة بن زيد, die der Stifter nach Egypten eingeführt haben soll. Das darauf folgende וקלימתן soll nicht die Fortsetzung von אמררן, sondern von הׄוב und ein Compositum aus قَيْل يَمْنة sein, wobei يَمْنَتان durch Elision des *n* zu ימתן geworden ist. Freilich kann das *n* im Sabäischen elidirt werden in Fällen wie אתׄת (أنثة*), אפסהמי (أَنْفسهما), הקדׄהמו (أَنْقذهُمْ), בעלי (مِنْ عَلَى) etc. In allen diesen Beispielen steht aber das *n* in geschlossener Silbe. Dass ein mit Vocal versehenes *n* elidirt werde, dürfte Herrn Derenbourg schwer werden nachzuweisen. Auf solche Kleinigkeiten, wie das Fehlen des Trennungsstriches, ferner auf den Umstand, dass die Würde des קיל vorerst in minäischen Inschriften nicht nachgewiesen ist (sie lautet dort 𐩤𐩥𐩡) und dass die Benennung اليَمَن oder اليمنة hier wenig passt, nimmt Herr Derenbourg noch weniger Rücksicht. Und nun das Ende: Diese Jemencolonie soll also eingeführt und administrirt worden sein, pour les services des temples, was weder da steht, noch einen vernünftigen Sinn gibt.

Zu Beginn der zweiten Zeile ergänzt Halévy [לג]וס ‚Lagos‘. Diese Ergänzung ist aber nicht zulässig: zunächst, weil der erste Ptolemaeus stets ‚Ptolemäus, Sohn des Ptolemäus‘ und nicht ‚des Ptolemäus Lagos‘ genannt wird, dann wird das griechische Sigma im Inlaute des Wortes אתׄר חפי (Osir-Apis) zwei Male und im Auslaute des Wortes Πτολεμαιος in der Inschrift wiederholt durch 𐩪 (ث) und nicht durch 𐩯 (س) wiedergegeben, man müsste also für Λαγος auch 𐩡𐩴𐩥𐩪 erwarten.[1] Es empfiehlt sich daher das von Prof. Krall vorgeschlagene αἰωνόβιος zu ergänzen, was minäisch etwa 𐩯𐩥[𐩺𐩢|𐩵𐩣] = دام *حَيُّوة (für حياتة) ausgedrückt werden könnte.

Die Uebersetzungen der folgenden Zeile ויפקר ׀ וידאל ׀ בורחׄה ׀ חתחר ׀ ויפננו ׀ כׄם ׀ בן ׀ כל ׀ אביתה ׀ אלאלת ׀ מצר ׀ תמהׄהסם ׀ כסו ׀ בוץ ׀ differiren stark.

Halévy's: Et Zaid'il a fait des libéralités au mois de Hathor et a envoyé aux prêtres(?) de tous les temples des Dieux d'Égypte les présents qui leur sont dus, des vêtements de byssus . . .

---

[1] Auch die Schreibung des *Wâw* in לגוס wäre auffällig, nachdem in der gleichen Endung des Wortes תלמיׄה ein *Wâw* nicht geschrieben wird.

Derenbourg's: Et Zaid'îl s'est dépouillé de ce qu'il possédait au mois de Ḥatḥor et a envoyé en sa faveur de tous les temples des Dieux de l'Égypte, dont il a imploré le pardon, des étoffes de byssus . . .

Meine: Und es starb Zaid'il im Monate Hathor und sie schickten ihm aus allen Tempeln der Götter von Egypten ihre Darreichungen, Gewänder aus Byssus . . . . .

Das Wort פקר übersetzte ich vermuthungsweise ‚sterben' und halte daran gegen Derenbourg und Halévy fest, die beide den Sinn der Stelle nicht gefunden haben. Nach Derenbourg soll Zaid'il seinen Sohn 'Amschafaq überlebt und für ihn allerlei wohlthätige Stiftungen errichtet haben. Beide (Halévy und Derenbourg) meinen, dass Zaid'il Byssusstoffe für die Tempel gespendet, während, nach meiner Auffassung, die Byssuskleider aus den Tempeln geschickt worden sind, um den Todten darin zu bestatten. Zaid'il starb im Monate Hathor (nach meiner Uebersetzung) und wurde im Monate Choiak im Tempel des Osir-Apis beigesetzt, die Zwischenzeit war also der Einbalsamirung und den Trauerfeierlichkeiten gewidmet. Es ist nun Sache der Egyptologen sich zu äussern, ob meine Anschauung oder die der andern Uebersetzer mit den in Egypten üblichen Todtenceremonien in Einklang zu bringen ist.

An Einzelheiten sind noch zu bemerken: In der Lesung ┼ᑎ für ∏ᑎ stimme ich ausnahmsweise mit Derenbourg überein. Dagegen hat Halévy, ohne die Mittelglieder zu finden, welche mich zur Erkennung der Bedeutung und Etymologie von תמה̄הסם geleitet haben, mit feinem Tacte den Sinn getroffen. Er sagt kurz: ‚תמה̄ exige le sens de présent, don'. Derenbourg dagegen thut dem Inhalt, der Construction und der Etymologie Gewalt an und leitet תמה̄ von der Wurzel مَخَى v ‚se abstinuit' ab.

Zum darauffolgenden כצירם habe ich zweifelnd an hebr. צִי und an die Todtenbarke erinnert. Aehnlich Derenbourg ‚vers son bateau'. Er fügt hinzu: c'est-à-dire vers le bateau qui doit emporter le cadavre, après qu'il aura été paré de la tête au pieds de bandelettes chèrement acquises aux âpres vendeurs des temples. Anstatt jedoch

in כשו | בוץ diese ‚bandelettes' zu erkennen, lässt er den Zaid'il Stoffe an die Tempel vertheilen.

Unter מן will Herr Derenbourg Memphis verstehen, aber בית | אלהן | אתרחף kann nicht ‚résidence du dieu Othar-Hapi' bedeuten, sondern muss ‚Tempel des Gottes Osir-Apis' übersetzt werden. Ausserdem halte ich es nicht für wahrscheinlich, dass מן kurzweg für *Men-nofer* (Memphis) gebraucht wird.

Ich habe bereits in meiner ersten Arbeit auf die Wichtigkeit hingewiesen, welche diese Inschrift für die Bestimmung des Alters des minäischen Reiches hat. Ich freue mich auch hierin mit Halévy übereinzustimmen, der also sagt: ‚Cette apparition des Minéens sur le marché égyptien à l'époque grecque détruit l'hypothèse émise récemment par quelques écrivains et qui fait remonter le royaume minéen d'Arabie avant la fondation du royaume sabéen, c'est-à-dire au second millénaire avant J.-C.'.[1] Dagegen kann ich der Vermuthung Halévy's nicht beistimmen, dass die minäischen Inschriften von el-Ḥegr aus derselben Zeit wie die nabatäischen Inschriften stammen. Sie sind gewiss älter und zwischen beide müssen die liḥjanischen Denkmäler zeitlich eingeschoben werden.

Wenn aber Herr Derenbourg in Bezug auf den Dialect der Inschrift bemerkt: ‚La langue se distingue par les particularités grammaticales du dialecte minéen, ce qui confirme l'antiquité relative des Minéens et de leur langue,' so verstehe ich diesen orakelhaften Ausspruch nicht, und ich zweifle, ob ihn der Autor selbst versteht.

---

[1] Auch Mordtmann sagt jetzt (*ZDMG.* xxxxvii, S. 400 Note): ‚Der Umstand, dass die minäischen Inschriften, mit einer Ausnahme, linksläufig (und nicht bustrophedon) sind, ist für das von Glaser und Hommel behauptete Alter dieser Inschriften nicht sehr günstig.'

Anzeigen.

E. A. Wallis Budge, *The Book of Governors:* The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ, edited by —. London 1893. Kegan Paul, French, Trübner and Co. I. Band: ccv und 409 SS. II. Band: 732 SS.

Der gelehrte und vielseitige Assistant-Keeper der ägyptisch-assyrischen Abtheilung des britischen Museums bietet uns in diesem splendid ausgestatteten Werke einen höchst wertvollen Text aus der ostsyrischen (nestorianischen) Literatur, dessen vollständige Veröffentlichung auch Joseph Simon Assemâni als wünschenswert bezeichnet hat, obgleich im dritten Bande seiner *Bibliotheca Orientalis* bereits reichhaltige Auszüge des Wichtigsten daraus stehen. Es ist zunächst eine Geschichte des Klosters Bêth ʿÂbê (in Margâ, am rechten Ufer des grossen Zâb, nicht weit von dessen Zusammenfluss mit dem Châzir), erweitert sich aber vielfach zu einer Art nestorianischer Kirchengeschichte vom Ende des sechsten bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts, da aus jenem Kloster in dem angegebenen Zeitraume vier oder fünf Patriarchen und mehr als hundert Bischöfe hervorgegangen sind.

Der Verfasser, Thomas von Margâ, trat 832 n. Chr. als Mönch zu Bêth ʿÂbê ein, ging mit seinem Abte Abraham, als dieser die Patriarchenwürde erlangte, zunächst als Secretär nach Seleucia, ward dann von demselben (840) zum Bischof von Margâ und (nach Vollendung seiner Klostergeschichte, aber noch vor 850) zum Metropoliten von Bêth Garmai erhoben. Anhänglichkeit an sein altes Kloster und Verehrung für dessen ascetische Bewohner, deren Tugenden er

selbst geschaut oder von anderen hatte rühmen hören, liessen ihn auf die wiederholten Bitten seines Freundes und Mitbruders Ebedjesu eingehen und die mühsame Arbeit einer Klostergeschichte, theils nach schriftlichen Quellen, theils aus mündlicher Ueberlieferung, auf sich nehmen.

Bêth 'Âbê war um 595 n. Chr. durch Jakob von Lâšôm gegründet worden, welcher das *grosse Kloster* Izlâ bei Nisibis, in Folge von Differenzen mit dessen Abte Bâbai dem älteren,[1] verlassen hatte. Von den sechs Büchern unserer Historia Monastica behandeln eigentlich nur die beiden ersten, sowie das vierte, direct und vorwiegend die Geschichte des Klosters Bêth 'Âbê. Denn das dritte, welches eine besondere Widmung an einen vornehmen persischen Christen Chasan hat, handelt hauptsächlich über Bâbai den jüngeren, welcher um die Mitte des achten Jahrhunderts den Kirchengesang reformirte und viele Sängerschulen errichtete, sowie über dessen Schüler Mâran'ammeh, Metropoliten von Adiabene. Das fünfte Buch erzählt allerdings von Angehörigen des Klosters, welche aber die bischöfliche Weihe erhielten und fast alle als Missionäre in den heidnischen Ländern Dailôm und Gîlân am kaspischen Meere wirkten. Das sechste Buch endlich hat Cyprian, den Stifter, und Gabriel, einen weit später (im siebenten Jahrhundert) lebenden Abt des Klosters Bîrtâ in Margâ, zum Gegenstand, besonders mit Rücksicht darauf, dass sich für diese Asceten ausnahmsweise alte biographische Aufzeichnungen vorfanden; leider bleiben wir über Cyprian's Zeitalter im Ungewissen.

---

[1] So ist ܪܒܐ zu übersetzen, nicht der grosse, wie fast allgemein, auch von Budge, geschieht; denn der Gegensatz dazu ist ܐܚܪܝܐ, was hier nur der jüngere, nicht der kleine, bedeuten kann, und auch thatsächlich immer von später lebenden Persönlichkeiten gebraucht wird. Dasselbe gilt von Rabban Abraham dem älteren von Kaškar, Bâbai's zweitem Vorgänger und wirklichem Stifter des Klosters Izlâ. Budge nimmt zwar als solchen, auf Grund ganz moderner Zeugnisse, einen h. Eugen an, welcher im Anfange des vierten Jahrhunderts von Kolzum bei Sues gekommen sein soll; das ist aber sehr unwahrscheinlich, da schon Thomas von Margâ (I, S. 330) das Fehlen geschichtlicher Aufzeichnungen über die Asceten und Klosterstifter der älteren Zeit, speciell des vierten Jahrhunderts, als die von Kaiser Valens verfolgten Rechtgläubigen in das persische Reich geflüchtet seien, beklagt.

Die Hauptbedeutung des Werkes liegt in der genauen und anschaulichen Kenntniss, welche es uns von dem inneren und äusseren Leben in den nestorianischen Klöstern zur Zeit ihrer Blüte liefert, wie es denn dem Autor vor allem auf den Preis der Beschaulichkeit und Abtödtung seiner Helden, sowie ihrer, oft recht grotesken Wunder ankommt; nebenbei erfahren wir natürlich auch viel über das ostsyrische Kirchenwesen im Allgemeinen, desgleichen manche wichtige Nachrichten für Geographie, Archäologie, Cultur- und Weltgeschichte.[1] Für das richtige Verständniss dieser wertvollen Belehrungen hat BUDGE reichlich und gründlich gesorgt. Der erste Band enthält, nebst einer ausführlichen Einleitung, den syrischen Text nach vier Handschriften, von welchen zwei dem siebzehnten Jahrhundert, zwei der Gegenwart angehören. Bei so jungem Alter der Handschriften darf man die mitabgedruckte Punktation selbstverständlich weder dem Autor anrechnen, welcher vielmehr ohne alle Vocalpunkte geschrieben haben wird,[2] noch auch nur für ein mustergiltiges Specimen der ost-

[1] Besonders gehören hierher die Angaben über Bedrückung und hohe Gönner der Christen in der letzten Sasanidenzeit, über die Adelsclasse der Schahrîgân (Singular: Schahrîg), welche zum Theil Christen, aber mit deistischen Neigungen, waren, und denen andere Grundbesitzer (Dihkâne) die Hälfte ihres Ertrages abzuliefern hatten, über das willkürliche Ausbeutelungssystem der moslemischen Regierung gegen die Klöster, über heidnischen Baumcult und mehr dergleichen. Das lebendige Interesse, wie etwa Eckehart's Casus Sancti Galli mit ihrem weltgeschichtlichen Hintergrund und der treibenden germanischen Urkraft, kann uns freilich Thomas nicht einflössen, dessen Landsleute längst, unter fremdgläubiger Herrschaft, aus einem Volke zu einer blossen Kirche geworden waren. Doch fehlt es auch hier nicht an vereinzelten humorvollen Zügen; wie die Geschichte vom Patriarchen Çelîbâzekhâ, der ein reich mit Gold und Perlen verziertes Evangeliar, als für Mönche zu kostbar, aus dem Kloster wegnahm, worauf ihm die jüngeren Ordensbrüder nachsetzten, ihn tüchtig durchprügelten und das Buch zurückbrachten, wobei es dann auch, trotz demütigster Entschuldigung des Abtes, sein Bewenden hatte.

[2] An den beiden in arabischer Sprache angeführten Sätzen müssen wir also auch von den Vocalpunkten abstrahiren, um die Aussprache im neunten Jahrhundert festzustellen. Dann ergibt sich, da in der syrischen Schrift der Schlussconsonant stets der letzte Laut des Wortes ist, dass die kurzen Endvocale schon damals im Arabischen nicht mehr gesprochen wurden. Band I, S. 131 ist also auszusprechen: *qûm, jâ râhib, mâ lî valak? murr b'salâm min m'kânî!* Und S. 288: *huvaḏâ, neḏhab ilâ Ḥarrân! alṭarîq min quddâm'nâ.*

syrischen Vocalisation halten. Denn es finden sich da die bekannten Fehler der modernen nestorianischen Punktation, wie die Verwechslung der Zeichen für *a* und *â*, für *o* und *u*, die Reducirung der Zeichen für *e* und *i* von vier auf drei und willkürliche Verwendung derselben.[1]

Der zweite Band bietet eine englische Uebersetzung mit sehr ausführlichen, auf grosser Literaturkenntniss beruhenden Anmerkungen. Ueberdies helfen eine Landkarte und der Grundriss einer nestorianischen Kirche dem Verständnisse nach, während mehrere Indices die Benutzung des Werkes erleichtern. Auch verwendet Budge seine eigenen Reisebeobachtungen aus dem Orient, um seinen Erläuterungen Sachlichkeit und Lebendigkeit zu verleihen. Sowohl in der Einleitung, als auch in der Uebersetzung theilt er gelegentlich noch andere Inedita mit: abgesehen von Auszügen aus einer Lebensbeschreibung des Rabban Hormizd, namentlich Briefe des Patriarchen Jesujab iii. (schon von J. S. Assemâni excerpirt und gebührend empfohlen) und Proben aus der syrischen Bearbeitung und Erweiterung des *Paradieses* von Palladius, einer Zusammenstellung der Thaten und Aussprüche ägyptischer Asceten, welche ʿAnânjesu im siebenten Jahrhundert zu Bêth ʿÂbê anfertigte, derselbe, welcher schon früher im Auftrage Jesujab's iii. den noch jetzt giltigen Text des Chudrâ (Proprium de tempore) festgestellt hatte.

Die vorher erwähnten Briefe Jesujab's iii. beziehen sich zum grossen Theile auf einen Bischof Sâhdônâ (wahrscheinlich ein spöttisches Deminutivum, da ihn Jesujab als Sâhdâ anredet), welcher 630 n. Chr. den Patriarchen Jesujab ii. und den damaligen Metropoliten von Arbela und Mossul, späteren Patriarchen Jesujab iii., auf einer Gesandtschaftsreise zu dem Kaiser Heraclius begleitete, nach-

---

[1] Die Bedeutung der zuletzt erwähnten Zeichen der ostsyrischen Punktation ist noch so wenig festgestellt, dass selbst die neuesten und besten syrischen Grammatiken theils der Frage ausweichen, theils geradezu Irriges bieten. Hat sich doch ein Gelehrter wie Merx durch die sonderbare Terminologie der nationalsyrischen Grammatiker zu der Annahme verleiten lassen, ܢܝ̈ܠܐ *(niγlê)* sei *nêγlĕ* auszusprechen. Ursprünglich scheint ܝܼ *î*, ܸ *ĭ*, ܹ *ê*, ܸ *ĕ* zu bezeichnen.

mals aber den Nestorianismus verliess, um, wie BUDGE meint, Jakobit (Monophysit) zu werden. So scheint es allerdings schon Thomas aufgefasst zu haben, da er I, S. 73 (vgl. II, S. 130) sagt, Sâhdônâ habe die orthodoxe Lehre von zwei Naturen und Hypostasen in einem πρόσωπον der Sohnschaft (so ist ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܘܬܐ zu übersetzen, nicht *in one created form*) verlassen. Aber die gleichzeitigen Briefe Jesujab's beweisen, dass Sâhdônâ vielmehr die orthodoxe Lehre angenommen hatte. Jesujab wirft ihm nämlich immer nur vor, dass er ܩܢܘܡܐ (oder ܩܢܘܡܝܘܬܐ = ὑπόστασις) für gleichbedeutend mit ܦܪܨܘܦܐ (πρόσωπον) halte und demgemäss in Christo nur ein ܩܢܘܡܐ annehme; gibt dagegen ausdrücklich zu, dass Sâhdônâ zwei Naturen in Christo lehre, obgleich er ihm dies als Inconsequenz anrechnet. Vgl. II, S. 135: ܕܡܢ ܓܝܪ ܩܢܘܡܐ ܚܕ ܐܠܨܐ ܠܟܝܢ ܚܕܐ ܐܟܘܬܗ ܡܬܝܕܥܐ. ܝܕܥܝܢ ܟܠܟܘܢ ܐܝܟ ܡܠܦܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܦܢ ܓܒܪܐ ܗܘ ܣܟܠܐ ܣܟܠܘܬܐ ܕܠܐ ܣܟܠܘܬܐ ܗܕܐ ܗܡܣ ܠܡܐܡܪܘ (‚Denn, dass aus einer einzigen Hypostase nothwendig auch eine einzige Natur folgt, das wisst ihr alle, als von Gott Belehrte; obgleich jener unsinnige Mensch diesen Schluss unsinnig zu nennen wagt').

Ebenso sucht er S. 139 den Sâhdônâ dadurch ad hominem zu widerlegen, dass er den Monophysitismus als die Consequenz seiner Auffassung bezeichnet: ܐܢ ܓܝܪ ܠܦܪܨܘܦܐ ܘܠܩܢܘܡܐ ܡܠܬܐ ܕܗܘܝܘܬܐ ܚܕܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ ܐܢܬ. ܐܦ ܠܩܢܘܡܐ ܘܠܟܝܢܐ ܡܕܡ ܡܩܪܒܝܢ ܡܠܝܢ ܡܠܬܐ ܕܗܘܝܘܬܐ¹ ܠܡܫܬܘܝܘ. ܘܫܘܝܐ ܠܟ ܡܢ ܗܪܟܐ ܡܫܬܘܝܘܬܐ ܕܗܘܝܘܬܐ¹ ܫܛܝܬܐ ܠܥܘܡܩܐ ܕܓܠܝܐ ܕܪܘܫܥܐ ܕܗܪܛܝܩܘܬܐ ܡܦܠܬܐ (‚Denn, wenn πρόσωπον und ὑπόστασις denselben Begriff ausdrückten, wie du meinst, so liessen sich die Begriffe Hypostase und Natur noch viel leichter identificiren,[2] und jene thörichte Identificirung der Begriffe würde dich dann ohne weiteres in den Abgrund offenbarer häretischer Bosheit stürzen').

Ungenauigkeiten ähnlicher Art sind es, wenn I, S. CLXXIII auch in den Glaubensbekenntnissen der im Kloster Rabban Hormizd be-

[1] An diesen beiden Stellen hat BUDGE ܕܗܝܘܬܐ, bezw. ܕܗܝܘܬ. Es ist möglich, dass schon die Handschrift diesen sinnlosen Schreibfehler bietet, der jedenfalls wie oben emendirt werden muss.

[2] Jesujab geht nämlich von der Voraussetzung aus, dass jede vernünftige Natur auch eine in sich abgeschlossene Hypostase sein, persönliche Subsistenz haben müsse.

grabenen Patriarchen ܨܘܪܬܐ mit creation, statt mit Sohnschaft (υἱότης) übersetzt wird, oder ɪɪ, S. 354 die ܦܘܠܘܢܝܐ für Anhänger des Paulonas, eines Schülers des h. Efrem, gehalten werden, während damit Anhänger des Paul von Samosata, Bestreiter der Gottheit Christi, gemeint sind.

Anspielungen auf die Pešitta sind verkannt ɪɪ, S. 152, wo die ašimonäische Wüste auf Deuteron. 32, 10 hinweist, und ɪɪ, S. 58 (vgl. ɪ, S. xxxix), wo Budge das auf ɪɪ Chron. 33, 7 beruhende Götzenbild mit vier Angesichtern, welches Manasses im Tempel aufgestellt habe, auf eine bisher unbekannte Legende zurückführen möchte. Auch ɪɪ, S. 250, Anm. 3 wird mit Unrecht eine apokryphische Quelle angenommen, da nur Jerem. 1, 5 zugrunde liegt. In ɪɪ, S. 260 ist kein kirchenrechtlicher Satz, sondern Prov. 18, 17 citirt.

Die Kârôzûthâ (Aufforderung des Diakons an die Gläubigen zum Gebete) von dem Patriarchen Georg ɪ., deren Anfang Thomas ɪɪ, S. 208 (vgl. ɪ, S. 88—89) mittheilt, ist nicht metrisch, wie denn diese Formulare fast durchgängig in Prosa abgefasst sind. Georg Hoffmann's Textemendation ist daher abzulehnen und die schon von Assemâni angegebene Auffassung beizubehalten. Dasselbe gilt von dem poetischen Fragment ɪɪ, S. 247—248 (vgl. ɪ, S. 114), welches im Metrum Mâr Jakob's gedichtet ist, während ihm Hoffmann ein anderes aufzwingen will; er hat übersehen, dass Thomas das Fragment durch Zwischenbemerkungen erläutert, welche Assemâni schon alle richtig als solche erkannt hat.

In Band ɪɪ, S. 529, Anm. 3 ist von einer Construction des Subjects mit ܠ die Rede, während doch diese Präposition an der betreffenden Stelle einfach Zeichen des Accusatives ist. Auf der folgenden Seite muss in der ersten Zeile *old* statt *new* stehen. Auf S. 545 ist der erklärende Zusatz *period* irrig, da ja in diesem Relativsatze nicht von der mystischen Bedeutung, sondern von der Ceremonie selbst, also von dem Hindurchreichen des Rauchfasses durch die Reihe der Priester, die Rede ist.

Diese kleinen Ausstellungen, welche fast alle darauf beruhen, dass dem Herausgeber nicht alle Details in einem vorwiegend theo-

logische und kirchliche Dinge behandelnden Texte vertraut sein konnten, verschwinden ganz gegenüber der reichen Belehrung, welche uns Budge's prächtiges, auf den mühsamsten Studien aufgebautes Werk gewährt, und wofür ihm Alle, die sich für den alten christlichen Orient interessiren, den wärmsten Dank schulden.

Wien. G. Bickell.

E. Hardy. *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens,* Münster 1893. (*Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte.* ix/x. Band.)

Dem doppelten Zwecke der Sammlung, einerseits die Ergebnisse der Wissenschaft allen Gebildeten zugänglich zu machen und andererseits zum Weiterstudium anzuregen, wird der vorliegende Doppelband in vorzüglicher Weise gerecht. Er führt zuerst in acht Kapiteln, die als ebensoviele Monographien gelten können, die mythologischen Gestalten der alten Inder vor, schildert dann das Opferwesen und die religiösen Bräuche und orientirt schliesslich den Leser über die philosophischen Speculationen der Upanischads, die sich am engsten an die vedischen Anschauungen anschliessen. Also eine höchst willkommene Ergänzung zu Zimmer's *Altindisches Leben* und Kaegi's *Der Rigveda.* Besonders das neunte und zehnte Kapitel, in denen der Verfasser das Opfer und die im indischen Leben eine so grosse Rolle spielenden Hausbräuche schildert, dürften auch in weiteren Kreisen Interesse erwecken, da darüber bis jetzt keine ähnliche zusammenfassende Darstellung existirte. Der Verfasser hat aus dem ungeheueren Stoffe mit geschickter Hand das Wichtigste herausgegriffen, wobei es freilich ohne einige Ungleichheiten nicht abging; so hätte, um nur Einiges zu erwähnen, das nach der indischen Anschauung so bedeutsame Umgürten mit der heiligen Schnur entschieden eine Erwähnung verdient; unter den Opferformeln (p. 166) fehlt gerade das häufigste Wort, nämlich *svāhā,* und bei Erörterung der Frage, ob die vedischen Inder Götterbilder hatten (pp. 175, 176),

wären die interessanten Angaben Alberuni's (Sachau's *Uebersetzung* i, pp. 112 ff.)[1] wohl eher zu discutiren gewesen, als die Vermuthungen Bollensen's.

Den grösseren Theil des Buches nimmt, wie natürlich, die eigentliche Mythologie ein, und hier hat der Verfasser sich nicht begnügt einfach als Referent zu dem Leser zu sprechen, sondern er bringt eigene, neue Theorien vor. Die frappirendste darunter ist die Behauptung, dass eine ganze Reihe von Gottheiten, wie Trita (p. 35), Varuṇa (p. 40), Yama (p. 43; dieser sogar auch schon in vorindischer Zeit, p. 135), Bṛhaspati (p. 47) Mondgottheiten sind, dass die Aśvins Sonne und Mond repräsentiren (p. 47) und neben dem Sonnen-Agni ein Mond-Agni anzunehmen sei (p. 62). Es gibt keine Blitzform Agni, sondern darunter ist der Mond, ‚das Wasserkind' (p. 38) zu verstehen, und der Donner erklärt sich dadurch, ‚dass der in den Wassern gehende Mond auch die Sprache der die Wasser umbrausenden Stürme redet' (p. 65). Um solche Theorien zu erweisen, genügt es jedoch, meiner Ansicht nach, nicht sich auf Verse, wie Ṛgv. iii, 15, 3 zu berufen (p. 66), wo unter dem ‚in der schwarzen Nacht röthlich strahlenden Agni' gewiss ebenso gut das irdische Feuer, als der Mond verstanden werden kann, oder die apodictische Behauptung aufzustellen (p. 66), Agni als Tvaṣṭṛ's Sohn ‚kann nur der Mond sein', da Tvaṣṭṛ die Sonne ist und ‚der Mond leicht als Sonnensprössling betrachtet werden konnte' (p. 30).

Auch mit der Art und Weise, wie Hardy gerade die Hauptgottheiten Agni, Soma und Indra dem Leser vorführt, kann ich mich

---

[1] Dieses Werk fehlt in der ‚Literaturübersicht', obgleich der Verfasser dabei ‚annähernde Vollständigkeit' (p. vi) anstrebt, ebenso wie die Arbeiten de Gubernati's, Nève's (über die Ṛbhavas) und besonders Kulikovski's, dessen Werke dem Verfasser wahrscheinlich, weil in russischer Sprache geschrieben, unzugänglich waren, nichtsdestoweniger aber nach dem Plane der ‚Uebersicht' citirt werden mussten. Anfügen will ich hier gleich noch, dass der Mangel eines ‚Index' der im Buche vorkommenden indischen Termini technici unangenehm auffällt. Wir möchten diese Bemerkungen zugleich als Wünsche für eine wohl bald zu gewärtigende zweite Auflage des Werkes aussprechen.

nicht ganz einverstanden erklären, da durch die getrennte Behandlung ihrer ‚Naturbedeutung' im vierten Capitel und der sie betreffenden Sagen im achten Kapitel die Charakteristik derselben ganz zerrissen wird; abgesehen von dem Umstande, dass sich eine scharfe Grenze zwischen Mythus und Sage gar nicht ziehen lässt, wie denn Hardy selbst (p. 115) zugestehen muss, dass in der Sage vom Zusammenstoss Indras mit der Uṣas das Naturphänomen sich noch erkennen lässt. Diese Anordnung, sowie das Bestreben des Verfassers seine Zweitheilung der Götter in Sonnen- und Mondwesen consequent durchzuführen, ist Schuld daran, dass die eigentliche Natur Agnis, als irdisches Feuer, kaum erwähnt wird.

Schliesslich noch einige Kleinigkeiten. Im Anfange des Kapitels über das Opferwesen heisst es kurz: ‚Das Opfer hat sein Prototyp, wie auch seinen Ursprung am Himmel.' Da diese Beziehung auch durch die nachfolgenden Bemerkungen dem Leser kaum klar werden dürfte, erlaube ich mir auf meine diesbezüglichen Ausführungen in dieser *Zeitschrift* Bd. vii, pp. 95, 96 zu verweisen.

Hardy behauptet (p. 203), dass ein Ausdruck für Fatum aus dem indischen Alterthum nicht nachzuweisen sei; nun werden aber die Götter häufig als Hüter des *ṛta*, der ewigen Weltordnung, bezeichnet, und ich meine daher, dass die beiden Worte, resp. Begriffe sich ziemlich adæquat sein dürften.

Für das palatale *s* schreibt Hardy *ṣ*, wodurch er einerseits mit sich selbst in Widerspruch geräth, da er die Cacuminalen, wie dies gewöhnlich geschieht, mit dem diakritischen Punkt versieht, und andererseits, was gerade in einem populär-wissenschaftlichen Werke zu beachten ist, in die Köpfe der mit dem Sanskrit nicht vertrauten Leser nur Verwirrung bringt, die aus der Mehrzahl der in Betracht kommenden Werke an *ś* oder das typographisch noch einfachere *ç* gewöhnt sind.

J. Kirste.

Հրատարակութիւն Կեսարիոյ ս. Կարապետի վանուց ժառանգաւորաց վարժարանի. — Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Թուրքիա. — Մասն ա. Կեսարիոյ վիճակ. — տետր ա. ցուցակ հայերէն ձեռագրաց սուրբ Սարգսի վանուց ի Կեսարիա. — Կազմեց Տրդատ վրդ. Պալեան, առաջնորդ Հայոց Կեսարիոյ. — Կոստանդնուպոլիս, տպագր. եւ վիմագր. Գ. Պաղտատլեան. 1892. 4°. — 35 SS. (*Publication der Schule der Beneficiaten des Klosters des hl. Johannes des Täufers in Caesarea. Catalog der armenischen Handschriften in der Türkei.* Theil I. *Die Provinz Caesarea.* I. Lieferung. *Catalog der armenischen Handschriften des Klosters des hl. Sergius in Caesarea.* Verfasst von Dr. Trdat Palean, Vorstand der Armenier in Caesarea. Constantinopel. Buchdruckerei und lithographische Anstalt von G. Baghdadlean. 1892. 4°. 35 SS.)

Diese Publication schliesst sich der Form nach an jene der P. P. Mechitharisten (vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 177) genau an, und ist mit der von mir oben S. 86 angezeigten Arbeit von St. Kanajeanz zusammenzustellen. Leider ist auch hier die wissenschaftliche Ausbeute ohne Bedeutung. Die Sammlung des Klosters des hl. Sergius umfasst blos 12 Manuscripte, grösstentheils religiösen Inhalts (blos Nr. 7, aus dem Jahre 1759, handelt über Logik, und Nr. 9, aus dem Jahre 1774, über Grammatik) sämmtlich auf Papier geschrieben, deren ältestes, ein Evangeliarium, dem Jahre 1206 angehört.

Friedrich Müller.

Brandstetter, Renward. *Malaio-polynesische Forschungen.* II. *Die Beziehungen des Malagasy zum Malaiischen.* Luzern 1893. 4°. — 43 SS.

Diese gehaltvolle Abhandlung gehört zu dem Besten, was seit lange auf dem Gebiete der malayo-polynesischen Sprachforschung erschienen ist. Der Verfasser, der seine Studien in Holland unter Prof. Niemann gemacht, hat sich bereits als einen der gründlichsten Kenner der malayischen Literatur documentirt. In der vorliegenden

Abhandlung verfolgt er die von N. VAN DER TUUK, MARRE u. A. behandelte Frage über den Zusammenhang der Sprache Madagascars mit dem malayo-polynesischen Sprachstamm, wobei er sich auf eine Vergleichung des ersteren Idioms mit dem Malayischen im engeren Sinne beschränkt. Obgleich der Verfasser bemerkt, er habe seine Abhandlung nicht so sehr für die Fachgenossen, als vielmehr für weitere Kreise geschrieben, so werden dennoch jene Manches in ihr finden, was einer näheren Berücksichtigung werth sein dürfte. Die weiteren Kreise jedoch werden durch die schöne Abhandlung sicher sehr befriedigt sein.

FRIEDRICH MÜLLER.

FRANZ V. SCHWARZ, *Alexander des Grossen Feldzüge in Turkestan.* Commentar zu den Geschichtswerken des Fl. Arrianus und Q. Curtius Rufus auf Grund vieljähriger Reisen im russischen Turkestan und den angrenzenden Ländern, von —. Mit 2 Tafeln, 6 Terrainaufnahmen und einer Uebersichtskarte der Feldzüge Alexanders. München 1893, Verlag von Dr. F. WOLFF. 104 S. gr. 8⁰.

Das Buch enthält zuerst eine Uebersetzung der einschlägigen Kapitel aus der Anabasis des Arrian; im Commentar werden sodann wichtigere Stellen aus Curtius abgedruckt; auf Diodor wird nicht ein einziges Mal Bezug genommen, obwohl dessen Bericht mindestens jenem des Curtius gleichwerthig erachtet wird. Im Commentar will der Verfasser ‚für die einzelnen Begebenheiten den Nachweis liefern, wie sich dieselben in Wirklichkeit zugetragen haben'. Ja, wer das mit völliger Sicherheit im Stande wäre! Wir fürchten, dass sich trotz aller Mühe, trotz aller Autopsie ‚während eines fünfzehnjährigen Aufenthaltes in Turkestan, wobei der Verfasser Gelegenheit fand, die von Alexander durchzogenen Gegenden besser kennen zu lernen, als irgend ein anderer der neueren Reisenden', über einige Episoden des Feldzuges, sowie über Localitäten wie des Felsen des Arimazes und des Sisimithres niemals etwas Unzweifelhaftes wird behaupten lassen. Das, was im vorliegenden Buche unzweifelhaft richtig oder wahr-

scheinlich gemacht worden ist, wurde grösstentheils von den Vorgängern, die der Verfasser übrigens niemals namhaft macht, ausgesprochen und erwiesen; so in Betreff der Lage von Drapsaka und Aornos, der Uebergangsstelle über den Oxus, Marakanda, Alexandreia eschate, Kyropolis, Nautaka u. s. w. Wo neue Ansichten auftreten, fehlt die Nöthigung zu deren Annahme; so beispielsweise betreffs Zariaspa. Die vorsichtigsten und kundigsten Forscher halten Zariaspa für eine iranische Nebenbezeichnung der Burg von Baktra; der Verfasser glaubt für die Lage des heutigen Čâr-ǧûi stimmen zu müssen, wobei er auch auf die Namensähnlichkeit hinweist. Diese Aehnlichkeit zerfällt sofort in Nichts, wenn wir bedenken, dass *zariaçpa* ‚falbe Rosse besitzend' und *čâr-ǧûi* (ältere Form *čaϑrô-vaidi*) ‚vier Wasserläufe' bedeutet, abgesehen von dem Umstand, dass der Name Čâr-ǧûi nicht über die Zeit der mongolischen Stürme zurückreicht, während bis dahin der Name Amûyeh oder Âmol üblich war. Ueberhaupt liebt es der Verfasser, aus dem vierten Jahrhundert v. Chr. sofort und unvermittelt in die Zustände der Gegenwart herüberzuspringen, obwohl gerade das Zweistromland ein Gebiet darstellt, worüber ununterbrochene Nachrichten aus fast allen dazwischenlaufenden Jahrhunderten vorhanden sind. Er lässt die sinischen Berichte unberücksichtigt; er kennt nicht die reichen Schätze, welche die arabischen Geographen aufgespeichert haben u. s. w. — Wer über die ethnischen Zustände Centralasiens mitreden will, muss sich ebenfalls in langen und mühevollen Studien hiezu vorbereitet haben, sonst tritt die Gefahr ein, dass sich abenteuerliche und irrige Meinungen einstellen. So hält beispielsweise der Herr Verfasser die Skythen oder Massageten des Zweistromlandes für die Vorfahren der heutigen Ostslaven (S. 56 ff.), und die pontischen Skythen für die nach Europa früher ausgewanderten Westslaven; die Skythen sind ihm ‚Wanderer, Landstreicher, (von russ. *skitati sja, skitalec*); kein Wunder auch, dass die Makedonen den Jaxartes Tanaïs benannten — war es doch die echt skythische Bezeichnung, die wir auch jetzt noch im russischen Don finden! Dass als skythische Benennung ausdrücklich Silis, nicht Tanaïs, überliefert wird, erweckt keine Skrupel. Ein Zufluss des Syr heisst jetzt

Arys, was sich gut aus dem Türkischen deuten lässt; der Verfasser vergleicht jedoch lieber die prussische Localität Arys nahe dem Spirdingsee. Kirgiz soll einfach ‚Nomade' bedeuten (S. 56), eine Behauptung ohne jeden Anhalt; *Balch* soll im Türkischen ‚Stadt' bezeichnen, eine Verwechslung mit türk. *baliq,* mongol. *balghasun,* während bekanntlich *Balch* (arm. *Bahl,* pehl. *Bahr*) auf altpersisch *Bâkhtri* zurückgeht — und dergleichen Behauptungen mehr.

Lesern, welche mit den Publicationen der Petersburger geographischen Gesellschaft, sowie mit den Reiseberichten eines Lehmann, Vámbéry, Ujfalvy, Fedženko, Majew, Shuyler, Lansdell, Jaworski, Moser, v. Proskowec u. A. vertraut sind, und welche überdies die Leistungen über den sogdianischen Feldzug Alexanders (von Menn, Hertzberg, Droysen, Grigorjew, Geiger u. A.) kennen, wird das Buch nicht viel Neues bieten. Sehr brauchbar erscheinen uns jedoch die beigefügten sechs Situationspläne, welche der Verfasser übrigens nicht seiner Autopsie, sondern dem Kartographen des russischen Generalstabes, Oberstlieutenant Rodionow, verdankt. Auch geben wir zu, dass das Buch zu einer elementaren Einführung in den sogdianischen Feldzug recht gute Dienste leisten kann, da es von Werth erscheinen muss, die Stimme eines militärisch gebildeten Mannes, welcher das Land bereist hat und kennt, zu vernehmen.

Wilhelm Tomaschek.

Kleine Mittheilungen.

Ueber den Ursprung des awestischen Zeichens . — Ich habe in dieser *Zeitschrift* v, S. 254 das awestische Zeichen , welches den tönenden Laut zu repräsentirt (ich schreibe dafür *v*, Hübschmann *β*, Andere *w*, im Gegensatze zu , , welche sie durch *v* umschreiben, ich dagegen durch *w*[1]), als eine Ableitung von hingestellt. — Ich vermag nun diese Ansicht historisch zu begründen, indem ich behaupten zu können glaube, dass aus hervorgegangen ist und in dieser Beziehung jenen Laut repräsentirt, welcher im Pahlawi durch , dargestellt wird. Man vergleiche: , sprich *ajaw* (vgl. diese *Zeitschrift* iv, S. 356), sprich *ćīnwat* = awest. ; , sprich *zarwān* = awest. ; , sprich *rapitwīn* = awest. ; , sprich *ašnawat* = neup. شنود; , sprich *ašnawēt* = neup. شنويد; , sprich *ašnawand* = neup. شنوند von = neup. شنودن.

Manchmal wird für einfach geschrieben, z. B. , sprich *āwān* = armen. ; , sprich *awērān* = neup. ويران armen. .

Viel häufiger als erscheint für den Laut *w* , z. B. , sprich *χusraw, husraw* = awest. , neup. خسرو; , sprich *rawāk* = neup. روا; , sprich *sraw* = awest. , davon , sprich *srawīn* = awest. ; , sprich *ahraw* = awest. ; , sprich *rawān* = awest. , neup. روان. Man schreibt = awest. , altpers. *izuwa,* neup. زبان, daneben aber auch   sprich *ćarpzwanīh*. Ebenso findet sich neben , awest. , neup. استوار die Form , sprich *ustwār* geschrieben.

[1] In Betreff der Richtigkeit meiner Auffassung vergleiche man West. *The book of the Mainyo-i-Khard. Glossar* S. 168 Note.

Geradeso wie aus + das Zeichen geworden ist, wobei *ā* und *u* ihre Lautung verloren haben, und beide zusammen den Laut *å* (= *ǭ* oder griech. *ω*) repräsentiren müssen, ebenso ist aus + das einheitliche Zeichen Pehl. = awest. neup. خو (mit واو معدوله) = armen. und aus das Zeichen hervorgegangen, das nicht *up, ub,* sondern *w* zu sprechen ist. — Man schrieb ursprünglich (durch Verbindung des mit dem nachfolgenden), zog aber dann, um dieses von dem (*h*) scharf zu unterscheiden, den Strich rechts etwas mehr in die Höhe oder mehr gegen die rechte Seite hin, wodurch dann von vollkommen geschieden wurde.

Zu Artāi-wīrāf-nāmak I, 16. — Dort steht:

Dies übersetzt Haug: (es entstanden verschiedene Secten) ‚until the (time) when the blessed and immortal Ataropād-i-Mārspendān was born; on whose breast, in the tale which is in the Dīnkard, melted brass was poured.‘ — Ich habe diese Stelle bereits in meiner Abhandlung ‚*Beiträge zur Erklärung des Artāi-vīrāf-nāmak und des Džōšt-i-frijān*‘ S. 3 (*Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wissensch.* Bd. CXXVII, Nr. 11) behandelt. — Ich nehme Anstoss an dem Worte , für welches ich (= پاساخت) ‚Gottesurtheil‘ vorschlagen möchte. Dann hätte man zu übersetzen: ‚bis dahin, wo der gesegnete unsterbliche Atarpat-i-Mahrspendan geboren wurde, der in dem Gottesurtheile, welches er gemäss dem Gesetze ausführte, geschmolzenes Metall auf seine Brust goss.‘

Die Wurzel aϑ im Altpersischen. — Horn (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 14, Nr. 57) schreibt: ‚eine Wurzel *aϑ* ‚schneiden‘ im Altpersischen anzunehmen, liegt jedenfalls meines Erachtens kein genügender Grund vor‘. Aber S. 7, Nr. 22 wird *ās* ‚Mahlstein‘ auf *aḱ* zurückgeführt und dabei bemerkt: ‚$\sqrt{aḱ}$ weist die starke Form *āḱ* auch im lat. *ācer, ācus, ācies* auf‘. — Nun ist aber altpers. *aϑ* nichts anderes als das grundsprachliche *aḱ*. Und S. 165, Nr. 747 wird *seng* = altpers. *aϑāga-* besprochen, wobei bemerkt wird: ‚Nöldeke denkt an den Zusammenhang mit altind. *aš-man-* = Stein‘

(was ich schon längst gethan habe). Ob man nun altpers. *aϑāgaina-* (wie ich lese) oder *āϑāgaina-* (wie SPIEGEL und NÖLDEKE lesen) liest, jedesfalls muss eine altpersische Wurzel *aϑ* angenommen werden. Ist es nun nicht vollkommen gedankenlos, wenn ein Autor an mehreren Stellen des Buches von der Wurzel *ak̓* im Iranischen handelt und dieselbe dann einmal rundweg abläugnet?

Die iranische Wurzel mud = grundsprachlich mudh. — (Nachtrag zu dieser *Zeitschrift* v, S. 65 und HORN, *Grundriss der neupersischen Etymologie* S, 224, Nr. 997.) Ich habe für das neupers. مویه in Hinblick auf مست und مستمند und armen. մոյր, մուրացիկ eine iranische Wurzel *mud* angenommen. Diese Wurzel muss, wie ich nun einsehe, grundsprachlich *mudh* gelautet haben. Dieses *mudh* kommt, wie so viele andere Wurzeln, im Altindischen nicht vor, steckt aber, ausser in den oben angegebenen Wörtern, auch im griechischen μῦθος, das bisher noch von Niemandem befriedigend erklärt werden konnte. — Die Grundbedeutung von *mudh* scheint ‚tönen, reden, vorreden' gewesen zu sein, aus welcher sich μῦθος, مویه, مست und մոյր alle ungezwungen erklären lassen.

Altpersisch asabāra- (asabāri-). — Zu jenen altpersischen Wörtern, welche bis jetzt nicht richtig erklärt worden sind, gehört *asabāra-* oder *asabāri-*, das in der Wendung *kamanaibiš asabāraibiš* oder *asabāribiš* an vier Stellen der grossen Behistān-Inschrift vorkommt. Die Zusammenstellung des ersten Gliedes des Compositums *asa-bāra- (asa-bāri-)*, nämlich *asa-* = *assa-* mit *aspa-* (zuletzt HORN S. 165, Nr. 749) ist nach meiner Ansicht ganz verfehlt. Ich identificire *asa-* mit neup. اسک, das auf *asa-ka-* zurückgeht, und übersetze *asa-bāra- (asa-bāri-)* durch ‚vom Relais-Pferde getragen'. — Die Worte *asa-*, اسک hängen mit awest. *āsu-*, altind. *āšu-*, griech. ὠκυ- zusammen; sie sind nur mittelst eines anderen Suffixes von der Wurzel *ak̓* gebildet. Aus *asabāra- (asabāri-)* sind Pahl. [Pahlavi], [Pahlavi], neup. اسوار, سوار, سواره hervorgegangen. — Das Wort *asabāra- (asabāri-)* bedeutete ursprünglich, wie ich oben angedeutet habe, ‚einen vom Relais-Pferde Getragenen' und ging dann in die Bedeutung eines ‚von einem Renner

Getragenen', eines Reiters im Allgemeinen über. — Wir haben demnach die Stelle Behistān II, 1—3 *(pasāwa nadī)tabaira ha* ‖ *dā kamanaibiš asabaribiš a(bij bābi)rum ašija* ‖ *wa* zu übersetzen: ,Darauf eilte Nadintabaira mit den Getreuen, die ihm auf Relais-Pferden folgten, nach Babylon.' — Wegen der Aehnlichkeit der Situation vergleiche man damit Moses Chorenatshi II, *խզ*, wo die Flucht Eruand's vom Schlachtfelde nach seiner Hauptstadt geschildert wird: *Իսկ Երուանդ ձիովն իւրով բովանդակ ասպարէզս անցեալ, ելանէ 'ի խանս կարգեալս 'ի բանակէն իւրմէ 'ի քաղաքն իւր, հեծեալ 'ի նոր ձիս հանդոյց 'ի հանգուցէ փախչէր։*

Awestisch χšhwaēva-. — *χšhwaēva-* ,glatt, schlüpfend', welches HORN a. a. O., S. 178, Nr. 800 und S. 179, Nr. 804 citirt, aber nicht erklärt, steht für *hišhwaēva-* und ist von einer Wurzel *swip* abzuleiten, dem arischen Aequivalente der germanischen Wurzel *slip*, die im althochd. *slīfan* ,schleifen, schliefen' vorliegt. Die Wurzel *slip* hängt wohl mit got. *sliupan* ,schlüpfen' zusammen. Das Verhältniss des arischen *swip* zum germanischen *slip* ist identisch mit jenem des arischen *swap* zum germanischen *slap*, welches im gotischen *slēpan* ,schlafen', got. *slēps* ,Schlaf' vorliegt. Im Awestischen wurde aus *hišhwaēva-* zuerst *hęšhwaēva-* und dann *χšhwaēva-*. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass ich die Gegenbemerkungen BARTHOLOMAE's in den *Indogerm. Forschungen* II, S. 260 ff. gegen meine Darlegungen in dieser *Zeitschrift* IV, S. 309, absolut nicht als jene schlagende Widerlegung anerkennen kann, für welche sie HORN a. a. O., S. 177, Nr. 794 ausgibt.

Pahlawi [Pahlavi]. — Dieses Wort, das ,only, merely, sole' (altind. *kēwala-, kēwalam*) bedeutet, kommt bei HORN unter dem ,verlorenen Sprachgut' nicht vor. Ich lese es *aiwāć* und leite es von einem vorauszusetzenden altpersischen *aiwam-ćij* ab.

Pahlawi [Pahlavi]. — [Pahlavi] ,a palace, a court', findet sich bei HORN (a. a. O.) unter dem ,verlorenen Sprachgut' ebenso, wie das von mir bereits (in dieser *Zeitschrift* VII, S. 275) erwähnte [Pahlavi], nicht verzeichnet. Es erscheint im Armenischen als *աւան*, jedoch mit der

Bedeutung ‚Landgut, Hof, Flecken', und im Talmudischen als אונא, אוונא mit der Bedeutung ‚Station, Nachtherberge'. Es gehört zur Wurzel *aw*, von der auch αὐλή, lat. *aula* stammen. Es hat dieselbe Bedeutungsentwicklung wie das lateinische *aula* und unser ‚Hof' durchgemacht. Hängt [Pahlavi] mit neup. ایوان zusammen, oder ist das letztere das türkische او, ایو, vermehrt mit dem Suffixe *-ān* (wie یزدان, مسلمان)? Sicher falsch ist die Erklärung HORN's a. a. O., S. 41, Nr. 175.

Pahlawi [Pahlavi], [Pahlavi]. — Diese Worte finden sich im *Pahlavi-Pazand Glossary* S. 1, Z. 2 und S. 9, Z. 2. — HOSHANGJI-HAUG haben S. 160: *monā* [Pahlavi] ‚God', syr. ܡܪܢܐ. Dazu bemerkt HAUG: Should be read *morā,* or *moranā,* chald. מרן, emphat. מרנא "the lord". — *mōntā* [Pahlavi] a princess, a lady of rank. Dazu HAUG: Should probably be read *maranta* "the lady", having the appearance of the emphat. fem. of מרן. — Dazu bemerkt SACHAU in seiner Recension des betreffenden Werkes (*ZDMG.* XXIV, S. 727): ‚Dieses Mal hat D. H. Recht gegen HAUG, der das aramäische Lexikon mit einem ܡܪܢ, stat. emphat. ܡܪܢܬܐ ‚Herr' bereichert.' — Gegen diese Bemerkung vergleiche man LEVY, *Neuhebr. und chald. Wörterbuch* III, S. 254: מרנא.

Pahlawi [Pahlavi]. — Dieses Wort, welches ‚der vierte' bedeutet, ist bisher von keinem Forscher genügend erklärt worden. SPIEGEL (*Grammatik der Huzvâresch-Sprache,* S. 75) vermittelt es mit awest. *ćaϑvarę,* indem er einen unregelmässigen Uebergang des *ć* in *t* annimmt. — Im Armenischen bedeutet թասու ein ‚Viertelpfennig-Stück', das ihm entsprechende neup. تسو, welches im Pahlawi [Pahlavi] voraussetzt, da im Arabischen تسوج, طسّوج dafür steht, bedeutet pondus ‚quatuor granorum hordei' (VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* I, 445, *b*). Nach meiner Ansicht sind թասու, تسو indische Lehnworte und gehen auf *ćatasso*[1] (Pāli = Sanskr. *ćatasras*) zurück, wobei das Wort *dhānāḥ* ‚Getreidekörner' zu ergänzen ist. Aus [Pahlavi] hat sich im Pahlawi das Ordinalzahlwort [Pahlavi] gebildet.

[1] Eigentlich eine verkürzte Form desselben *tasso (tasras),* die wir aus sanskrit. *turīja-* = awest. *tūirja-* erschliessen können.

Neupersisch آران (Vullers, *Lex. Pers.-Lat.* i, 26, *a*). — Man vergleiche dazu: *Džuanšēr.* Համառօտ պատմութիւն Վրաց. Venedig 1884. S. 7, Note 1. Ռանեանք են Աղուանք, ըստ Վրաց կոչման, որք եւ զաշխարհն կոչեն Ռանի, որ է Առանն Պարսկաց . . . . . որոյ սահմանք էին 'ի հարաւոյ Երասխ եւ Կուր, յարեւմտից Ալազան, 'ի հիւսիսոյ Կերաւնեան թեւք Կաւկասու, եւ յարեւելից ծովն կասպիական. — ,Die R'aneanq sind die Aγuanq (Albanier) nach der Bezeichnung der Iberier, welche auch das Land R'ani nennen, welches das آران der Perser ist. Seine Grenzen waren im Süden der Araxes und der Kur, im Westen der Alazan, im Norden die keraunischen Ausläufer des Kaukasus und im Osten das kaspische Meer.'

Neupersisch آشِ بچگان. — Die Bedeutung ist ,castoreum (Bibergeil), quod testiculos castoris esse dicunt' (خایهٔ سگ آبی) und wird von Vullers (*Lex. Pers.-Lat.* i, 38, *b*) etymologisch als ,puls parvulorum' gedeutet. Diese Etymologie ist ganz unrichtig. In بچگان steckt nicht بچه ,Kind', sondern das armenische բեշկ (բեշկ մշկոյ), Gen. բեշկի ,Zibethkatze' und wäre das neupersische Wort richtiger بچکان *(bićkān)* zu lesen. Auch آش dürfte kaum mit *āš* ,Brühe, Speise' (Horn, a. a. O., S. 8, Nr. 29) zusammenhängen, sondern vielmehr auf das griechische ὄρρος = ὄρσος ,Bürzel' zu beziehen sein.

Neupersisch آفتابه (Nachtrag zu dieser *Zeitschrift* vi, S. 353). — Das in diesem Worte steckende تافتن ist mit dem armenischen թափեմ identisch. — Man denke an իւղ թափեալ ,ausgegossenes Oel' bei Grigor von Narek im Commentar des hohen Liedes Salomo's und an die Phrase թափել զբաժակ ,den Becher leeren', թափել զցասումն 'ի վերայ ուրուք ,seinen Zorn über Jemanden ausgiessen'. թափել զինչս ,sein Hab und Gut verschleudern'.

Neupersisch آموختن. — Dieses Wort behandelt Horn a. a. O., S. 12, Nr. 50. — Wie man sieht, ist die Etymologie desselben bisher nicht gefunden; die Zusammenstellung mit lit. *mōkinu, mōkinů-s* ist abzulehnen. Ich möchte آموختن ,als eine alte Umbildung von einem vorauszusetzenden awest. *ham-uć* mit der Bedeutung des slavischen

ućiti, uky̆ ableiten, dessen *ham* wie in *hāmo-gātu-, hāmo-daēna-, hāmo-nāfa-* gelängt wurde, wodurch dann *hām-uć* aus der Analogie der mit *ham* zusammengesetzten Verba trat und den mit *ā* zusammengesetzten Verben zufiel. Es entstand dann aus *hām-ōć* : *ā-mōć*. — Sollte meine Vermuthung richtig sein, so hätten wir ein interessantes Beispiel der Bildung einer neuen Wurzel vor uns, ein Fall, der nach meiner Ansicht öfter vorkommen dürfte.

Neupersisch آموسنى *,dicitur de duabus vel pluribus unius mariti uxoribus, quarum unaquaeque hoc nomine distinguitur'. Burhān-i-qāti'*. — Dieses آموسنى ist mit dem arm. ամուսին identisch, das daher dem Pahlawi angehört und von hier aus ins Armenische eingedrungen ist.[1]

Neupersisch افراختن. — Dieses Verbum wird von HORN a. a. O., S. 22, Nr. 93 ganz richtig auf *abhi-reg* (= *iraǵjati*, ὀρέγω, ὀρέγνυμι, *rego, uf-rakja*) zurückgeführt. — Dabei hätte aber HORN das Verhältniss von فراختن zu افراشتن erörtern sollen. Da die in den oben angeführten Formen zutage tretende Wurzel ein Causativum zu der in altind. *r̥ǵu-*, awest. *ərəzu-*, arm. արձակ, արձան, griech. ὄργυια liegenden Wurzel ist, und diese Wurzel auf *arǵ* (mit palatalem *g*) zurückgeht, so kann nur افراشتن, افرازم organisch sein, während افراختن, افرازم als eine unorganische Neubildung nach dem Muster der zahlreichen Verba Infin. *χt* — Präs. *z* betrachtet werden muss. — افراشتن, افرازم wäre mit der Regel nicht im Einklange, daher es gemäss derselben zu افراختن, فرازم umgestaltet wurde. Damit erledigt sich auch das bei HORN S. 14, Nr. 56 behandelte آويختن, dessen Etymologie ich in dieser *Zeitschrift* v, S. 184 ganz richtig erörtert habe.

Neupersisch انديشه. — انديشه *(andēšah)* ,cogitatio, meditatio'. davon انديشيدن *(andēšīdan)* ,cogitare, meditari' findet sich in HORN's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht behandelt. — Es lautet im Pahl. [Pahlavi], [Pahlavi]. — انديشه erinnert an arm. հանդէս, das ,Untersuchung' bedeutet, dem aber auch die Bedeutung ,Schauspiel, Beweis'

[1] Vgl. LAGARDE, *Armenische Studien*, Nr. 85 (S. 10).

zukommt. Aber neup. ش und arm. ս stimmen nicht zu einander. Es können daher اندیشه und հանդէս mit einander nicht identisch sein.

Ich führe հանդէս auf ein vorauszusetzendes awest. *handaēsa-* = altind. *sādēša-* zurück (vgl. diese *Zeitschrift* IV, 264 Note). Dagegen muss für اندیشه eine awestische Form *handaēšha-* angenommen werden. Diese kommt von *diš* her, einer Verkürzung des Desiderativs *didiš* (= altind. *didikṣ*) von *dis* (= altind. *diš*). Demnach bedeutet اندیشه von Haus aus ‚das Bestreben auf etwas hinzuweisen‘.

Neupersisch باختر. — Dieses Wort wird von HORN a. a. O., S. 35, Nr. 149 behandelt. Dasselbe bedeutet im Neupersischen ‚Westen‘ und wird von HORN mit awest. *apāχtara-* ‚Norden‘ identificirt. Da man nicht annehmen kann, dass die Perser die beiden Weltgegenden mit einander verwechselt haben, so müssen hier zwei ursprünglich verschiedene Wortformen in eine zusammengefallen sein. Neup. باختر geht auf ein vorauszusetzendes *apāχtara-* = *apāńć-tara-* zurück. Man bestimmte bekanntlich die Weltgegenden, indem man sich mit dem Gesichte gegen Osten wandte. Dann ist der Westen die hintere Weltgegend (altind. *paśćima-*). Mit diesem *apāχtara-* ‚Westen‘ hängt awest. *apāχtara-* ‚Norden‘ nicht zusammen. Dieses ist jedenfalls = *apa-aχtara-*, trotz der Bemerkung HORN's, der die Erklärung aus *apa-aχtara* für falsch erklärt. Bekanntlich wohnen die Daēwas im Norden, der Gegend der Finsterniss (vgl. diese *Zeitschrift* III, S. 20). Dazu nehme man Džuanšēr *Համառօտ պատմութիւն Վրաց*. Venedig 1884, 8⁰, S. 9, Note 3: *զկողմն հիւսիսոյ երկիր անարեւ կամ ծմակային կոչեն Վերք*, was jedenfalls eine mazdajasnische Reminiscenz sein dürfte.

Neupersisch بک. — بک ‚Frosch‘ ist bei HORN, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, nicht verzeichnet. Das Wort lautet im Pahl. وا, das auch als وک neben بک im Neupersischen erscheint. VULLIERS stellt بک mit altind. *bhēka-* zusammen, dessen langes *ē* Schwierigkeiten macht. Im Türkischen heisst der Frosch بغه, davon قوربغه ‚Kröte‘ und بشيل بغه ‚Laubfrosch‘. Hängen بک und بغه mit einander zusammen?

Neupersisch بیگانه. — بیگانه ‚fremd' fehlt bei HORN. Es lautet im Pahlawi [illegible]. Demgemäss kann es nur in *bēg-ānah* zerlegt werden, dessen Suffix *ānah* wie im neup. مردانه, یکانه aufgefasst werden muss. Ich beziehe den Stamm *bēg,* der ein altpersisches *baiga-* voraussetzt, auf slav. *bēgati* φεύγειν, lit. *bėgu* ‚ich laufe', eine Parallelwurzel des griechischen φεύγω. Darnach bedeutet *baiga-* soviel wie ‚Herumirrender, Fremder'. — Die Form [illegible], welche sich neben [illegible] findet, dürfte eine Umbildung von *bēdānak* (falsch gelesen statt *bēgānak* mit Anlehnung an دانستن) sein.

Neupersisch جاف. — جاف, جاجاف, جافجاف ‚meretrix' hat HORN in seinen *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht aufgenommen. Offenbar ist جاف auf die altindische Wurzel *jabh* zu beziehen, die auch im Armenischen (vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 267) und im Slavischen (čech.-sloven. *jebati*) wiederkehrt.

Neupersisch جمند. — جمند ‚faul, träge' findet sich bei HORN (a. a. O.) nicht behandelt. Ich führe es auf ein altiran. *jamant-* zurück und verweise in Betreff der Bedeutung auf das armenische յամեմ ‚ich bleibe zurück, zaudere, warte' (vgl. meine *Armeniaca* VI. Wien 1890, S. 5, *Sitzungsb. der kais. Akad. der Wissensch.,* Bd. CXXII).

Neupersisch جوشن. — Dieses Wort, welches einen aus Metallscheiben und Ketten verfertigten Panzer bedeutet, zum Unterschied von زره, dem ‚Kettenpanzer', findet sich bei HORN nicht verzeichnet. Das Wort ist auf ein vorauszusetzendes awestisches *jaōχšhana-* ‚Rüstung' zurückzuführen. — Das unzweifelhaft aus dem Pahlawi stammende armen. ճաւշ, ճօշ (für ջաւշ, ջօշ auf ein vorauszusetzendes awest. *jaōχšha-* zurückgehend) bedeutet ‚Lederpanzer'.

Neupersisch چکش, چکوچ, چکوج (HORN a. a. O., S. 99, Nr. 443). — Man vergleiche damit besonders altslav. *čekanŭ* ‚malleus rostratus', λαξευτήριον.

Neupersisch خوی. — خوی, خو ‚mos, consuetudo, indoles, natura' findet sich bei HORN nicht verzeichnet. Wie ich schon längst

erkannt habe, ist خوى mit dem altindischen *swadhā* ‚Gewohnheit, Sitte, Regel‘ und dem griechischen ἔθος identisch.

Neupersisch دنه. — دنه ‚sonus vel clamor ex summa laetitia ortus, laetitia‘ findet sich bei Horn nicht verzeichnet. Es ist offenbar das altindische *dhwani-*. Wegen des Verlustes des *w* nach dem anlautenden *d* vergleiche man در (Horn, S. 120, Nr. 545).

Neupersisch سبز. — سبز ‚grün‘, dann auch ‚frisch‘, fehlt bei Horn, obschon seine Etymologie nicht schwer zu finden ist. Ich identificire es mit dem altind. *šaṣpa-* ‚frisches, grünes Gras‘, lat. *cespes* ‚Rasen‘. Im Altiranischen muss die Form *saspa-* gelautet haben, deren Uebergang in neup. سبز freilich manche Schwierigkeiten bereitet.

Neupersisch كهن. — كُهَن, كَهُن ‚antiquus, vetus, tritus‘ wird von Horn (a. a. O.) nicht behandelt. — Ich mache aufmerksam, dass das Wort im Armenischen կանուխ (davon eine Menge Ableitungen, wie կանխագէտ, կանխածանօթ u. s. w.) lautet. Vergleiche dazu نگين ‚Siegel‘ = arm. կնիք, davon կնքեմ.

Neupersisch گرازيدن. — Horn (a. a. O., S. 200, Nr. 897), welcher *gerāzīden* liest, während Vullers *gurāzīdan* angibt, leitet das Wort mit Rückert vom altind. *wraǵ* ab. Darnach müsste die Form ursprünglich *wrāzīdan* gelautet haben und müsste dann das erst im Neupersischen von dem folgenden *r* getrennte *wa* oder *wi* in *ga* oder *gu* übergegangen sein. Dies sind lauter Annahmen, die sich nicht rechtfertigen lassen. Da گرازيدن soviel bedeutet wie بناز وتكبر رفتن وخراميدن, so glaube ich, dass dasselbe nichts anderes als ein Denominativ von گراز ist (wie آشاميدن von آشام) und ursprünglich ‚wie ein Eber einherschreiten‘ = altind. *warāhājatē* bedeutet.

Neupersisch گره. — گره ‚Knoten‘ findet sich bei Horn a. a. O. nicht verzeichnet. Es lautet im Pahlawi [illegible]. Ich führe es auf ein vorauszusetzendes altiranisches *graϑa-* = altind. *grathanā* zurück.

Neupersisch گواريدن. — گواريدن ‚verdauen‘ kommt bei Horn a. a. O. nicht vor. Es lautet im Pahlawi [illegible]. Dies führt auf ein

altiranisches *wi-kārajāmi* zurück. Das *k* ist hier ebenso ausgefallen wie in گواه = Pahl. [Pahlavi], worüber man diese *Zeitschrift* v, S. 263 nachlesen möge.

Neupersisch لرزیدن. — لرزیدن ‚zittern', Pahl. [Pahlavi] wird von HORN in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht behandelt. Das Wort ist jedenfalls eine auf der Reduplication beruhende Intensivbildung und hängt mit dem griechischen ὀρχέομαι unzweifelhaft zusammen. Begrifflich würde altind. *ṛghājatē* dazu vortrefflich passen, aber *z* = *gh* macht Schwierigkeiten. Soll man die Wurzel in doppelter Form, nämlich *argh* neben *arǵh* annehmen?

Neupersisch نخست. — نخست, Pahl. [Pahlavi] findet sich bei HORN, *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht verzeichnet. Es ist eine Superlativbildung, deren Positiv im armenischen նախ (neben նախնի, նախկին) vorliegt. Ich bringe es in Zusammenhang mit dem gotischen *nēhwa* ‚nahe an', *nēhwjan* ‚sich nähern'. — Darnach bedeutet نخست von Haus aus soviel wie ‚der nächste', ähnlich wie altind. *prathama-*, awest. *fratęma-*, griech. πρῶτος, lat. *primus*, lit. *pirmas*, altsl. *prъvъ*, got. *fruma-*, *frumists* ‚der vorderste' bedeuten.

Neupersisch نهفتن. — HORN (a. a. O., S. 236, Nr. 1059) leitet نهفتن von *ni-gōp* ‚behüten, verwahren' ab, und bemerkt: ‚BARTHOLOMAE meint nach einer brieflichen Mittheilung, dass *nihuften* sein *h* von neup. *nihān* (Nr. 1058) bezogen habe.' — Nach dieser Bemerkung wird Jedermann gewiss glauben, dass HORN's *Grundriss der Etymologie*, worin نهفتن (1059) unmittelbar auf نهان (1058) folgt, lange vor der Entstehung der neupersischen Sprache vorhanden gewesen sein muss.

Die Gleichung نهفتن = *ni-gōp* ist einfach ganz unrichtig. Die نهفتن zu Grunde liegende Wurzel ist nicht *gup*, sondern *dhub*, die im gotischen *diups* ‚tief', *daupja* ‚ich taufe' (tauche unter) vorliegt. — Damit hängt altsl. *dъno* ‚Boden' wie FEIST (*Grundriss der gotischen Etymologie*, S. 25) lehrt, der dieses *dъno* aus *dup-no* ableitet, nicht zusammen, da *dъno* auf *dug-no* (= lit. *dugnas*) zurückgeht.

Neupersisch نیاز. — نیاز ‚indigentia, necessitas, desiderium, supplicatio, donum', davon نیازیدن ‚petere rem necessariam, supplicare' wird von HORN, in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie*, nicht behandelt. — Es lautet im Pahl. [illegible], [illegible]. Es kommt auch im Armenischen als նիազ (davon նիազութիւն, նիազեցուցանեմ) vor. Die Etymologie ist nicht schwer zu finden. Zugrunde liegt die altindische Wurzel *jāć* ‚bitten, flehen', mit der Präposition *ni*, so dass für نیاز eine altiranische Grundform *nijāća-* angenommen werden muss.

Neupersisch نیزه. — Dieses Wort kommt in HORN's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht vor. Es lautet im Pahlawi [illegible] im Armenischen նիզակ (für *nēzak*), und ist auch ins Arabische als نَیْزَک eingedrungen. Es hängt mit نیشتر ,نیش (HORN, S. 238, Nr. 1067) arm. նշտիր, նշտրակ (L.) zusammen. Dem Worte نیزه liegt die Wurzel *nić* zu Grunde, während in نیش eine Weiterbildung dieser Wurzel, nämlich *nikṣ* vorliegt. — Die Pahlawi-Form [illegible] schliesst die Richtigkeit der von WHITNEY *(Die Wurzeln)* unter *nikṣ* geäusserten Ansicht, diese Wurzel sei vielleicht eine desiderative Bildung von *naš* ‚verloren gehen' aus.

Neupersisch هوش. — Dieses Wort, welches ‚Verstand, Klugheit' bedeutet, leitet HORN (a. a. O., S. 248, Nr. 1111) mit VULLERS von awest. *ušhi* ab, dem er nach FIERLINGER die Bedeutung ‚die beiden Ohren' zuschreibt. Wie leichtgläubig doch die Junggrammatiker sind! — Wenn *auris, ausis, uho, ausō* im awest. *ušhi* stecken würden, dann müsste ja dieses nothwendig *aōšhi* lauten. Da nun aber vom Pahlawi an dem Worte blos die Bedeutung ‚Verstand' zukommt und ‚Ohr' im Persischen als *gauša-* (awest. *gaōšha-*) گوش erscheint, dann auch das dem Pahlawi entlehnte armen. ուշ nur ‚Gedächtniss' (Արտաշէս ուշեղ Artaxerxes Mnemon) und ‚Intelligenz' bedeutet, so ist HORN's kecke Bemerkung ‚die abgeleitete Bedeutung 'Verstand' aus der ursprünglichen[1] 'Ohr' ist erst mittelpersisch' als ganz un-

[1] Dies müsste erst bewiesen werden; alles bisher darüber vorgebrachte Gerede ist kein Beweis.

begründet abzuweisen. — Wegen *ushi,* ושי muss هوش *hūš* gelesen werden.

Indische Lehnwörter im Neupersischen. — Zu den alten indischen Lehnwörtern wie شغال = altind. *šŗgāla-* (HORN a. a. O., S. 173, Nr. 785, welcher das Wort falsch beurtheilt) gehören auch چتر, چادر und چولاه, جولاه. — چتر, چادر[1] sind das altindische *ćhattra-,* welchem ausser der belegten Bedeutung ‚Sonnenschirm' die viel weitere Bedeutung ‚Bedeckung' zugekommen sein muss und چولاه, جولاه ist gewiss auf das altindische *kāulika- (kōli'a)* zurückzuführen.

[1] Iranisch können چتر, چادر nicht sein; sie müssten dann ستر, سادر (vgl. سايه = altind. *ćhājā*) lauten.

Verbesserungen. — Bd. VII, S. 377, Z. 10 v. o. statt *wīda-farna- (= wīdat-farna-)* lies: *wīda-farnah- (= wīdat-farnah-),* Nom. *wīdafarnā* = Ἰνταφέρνης. — Bd. VIII, S. 97, Z. 5 v. o. statt *prawāra-* lies: *frawāra-.* S. 182 ist *asabāra-* zu streichen, da der Stamm wegen *ašabārim* Behistān I, 86 nur als *asabāri-* angesetzt werden kann.

Erklärung.

Nach einer von Professor BARTHOLOMAE mir gewordenen Aufklärung, welche mich vollkommen überzeugt hat, muss ich mein Bedauern darüber aussprechen, dass ich diesen Gelehrten in meiner Recension des HORN'schen Buches (Bd. VII, S. 274—283) angegriffen habe. Ich ziehe hiemit alle in dieser Recension über BARTHOLOMAE gemachten Aeusserungen zurück.

Wenn Jemand das Handbuch einer Wissenschaft verfasst, so kann man, wie ich glaube, von ihm fordern, dass er die Literatur selbst genau durchforscht, und die zu diesem Zwecke nothwendigen Kenntnisse sich angeeignet habe.

FRIEDRICH MÜLLER.

The Kharoshṭhî[1] Inscriptions on the Indo-Grecian Coins.

By

G. Bühler.

Though the Mansehra and Shahbazgarhî versions of Aśoka's Edicts no longer offer any linguistic and palaeographic difficulties, since Dr. Burgess and Mr. Ghulam Hussain have prepared trustworthy paper impressions, the b--t publications on the Indo-Grecian coins, like Professor Gardner's *Coins of the Greek and Scythic kings in the British Museum* and Director von Sallet's *Nachfolger Alexanders des Grossen* contain several readings, which *primâ facie* must appear extraordinary to the Sanskritist and to the palaeographist. A Sanskritist cannot but be astonished, if he is assured that coins of Agathokles are inscribed with the word *hidujasame*, which according to the best explanation (Professor Bendall's) must be taken as a compound of Persian *hidu, i, e.* Hind, with Sanskrit *ja* "born" and *sama* "just" and to mean "just to those born in Hind or India." The same feeling will come over the Sanskritist, when he finds the forms *mâharaja* and *mâhâraja*, not once but very commonly, and *apadihâtasa* or according to Director von Sallet *apaḍihâtasa*, though there is no Indian dialect, ancient or modern, which shows a long vowel in the first syllable of *mahâ* or in the participle *hata*, or, if he is asked to believe that the Pañjâbîs translated the Greek σωτηρος by the absolutely

[1] In some former articles I have used the spelling *Kharoshṭrî*, on the supposition that the word means "the writing *(lipi)* of the country of the (wild) asses and of the camels", *i. e.* of the Panjab. I think it, however, safer to adopt that suggested by the Chinese translation "ass-lips". The Northern Buddhist *Kharoshṭî* and the Jaina *Kharoṭṭhî* may he derived from either form.

inexplicable word *tradatasa, trâdâtasa* or *tradatâsa.* Again a palaeographist will find it hard to accept the statement of the tables of the alphabet that the letters *ta* and *da*, which are so very clearly distinguished in the Aśoka Edicts may be optionally expressed by [sign], [sign] and that *da* is also written [sign] or [sign] or [sign] while the first two of the latter triad also designate *na* and the third is the usual sign for *va.*

To everybody, who has studied the Aśoka Edicts according to the impressions or has seen the stones, it will at once be apparent that there must be something wrong, either in the readings or in the drawings of the signs. And if one pays close attention to the originals and to the excellent autotypes, published by Professor Gardner, as well as to the linguistic and palaeographic results, furnished by the Aśoka Edicts and the fully explicable later inscriptions of the Śaka and Kushana periods, it is not difficult to see where the errors lie and how they have arisen. The autotypes and the originals show that the drawings in the texts are not rarely inexact, mostly in minute points which however owing to the smallness of the signs are very important. Thus the short strokes or dots, appearing very frequently with *ma* and occasionally with other letters and interpreted as equivalent to medial *â* or *aṁ*, are invariably placed at too great a distance from the letter. The real forms are not [sign] or [sign], or [sign] but [sign] and [sign], not [sign] but [sign], not [sign] but [sign], not [sign] or [sign] but [sign] or [sign].

Now insignificant as these differences may appear, their importance can be easily demonstrated. For in the Aśoka Edicts the letter *ma* has in a great number of cases a left-side limb, which consists sometimes of a small angle open to the left, more commonly of a straight or slanting line, placed at the side or below the letter. And such a limb has a very good *raison d'être,* as the northern Semitic alphabets, from a variety of which the Kharoshṭhî appears to be derived, all have a *mem* with a side-stroke, which however appears on the right, but no figure consisting only of a semicircle or of something which might be turned into a simple semicircle. The appearance of a dot, which is found on the coins of Hermaios and perhaps of other late kings for the slanting line, is very natural in characters of small

size and has analogies in the so-called Southern or Brâhma alphabet. In northern India the practice of dotting the lines in the Kharoshṭhî inscriptions on metal may have contributed towards effecting the change. Again the occurrence of small detached lines or dots *close* to the end of the verticals of *ka, ta, da* and *ra* may be, and in all probability has, to be explained by the assumption that they are representatives of the short upward strokes, which in the Aśoka Edicts are used for marking the ends of the verticals. These upward strokes are not all uncommon on the coins, and they offer repeatedly *sa* instead of , *kra* instead of . If we now find , , , or , the natural inference is, (especially if the facts concerning *ma* are taken into account) that these signs stand for , , and . And this explanation is confirmed by the fact that neither the Aśoka inscriptions nor those of the Śakas and Kushanas have a sign to denote *â,* as well as by the consideration that with it the senseless forms like *apadihâtasa* and *mâharajasa* or *mâhârajasa* disappear.[1] This last point has in my opinion a particular weight. In all epigraphic work, I consider as one of the chief rules to be kept in mind, that, as long as inexplicable words and forms seem to come out, the readings are wrong.

While in these cases the errors are due a neglect of the teaching of the Aśoka inscriptions and to a slightly inaccurate representation of the signs on the coins, there is another class of mistakes, due to the assumption that the Indian rendering of the names does always exactly agree with the Greek forms. Mr. J. Prinsep and Sir A. Cunningham, to whose wonderful ingenuity we chiefly owe the discovery of the value of the Kharoshṭhî signs, obtained their results to a great extent by a comparison of the names. When they found e. g. on the reverse of the coins of Eukratides the inscription , they entered the first sign as *e,* the second as *u,* the third as *kra,* the fourth as *ti,* and the fifth as *da.* They also put

[1] In a few cases e. g. *jayaṁtasa*, where a dot is alleged to stand for the Anusvâra, I see on the autotypes a well-formed minute curve, the regular sign for the nasal.

down as varieties of *da* all other signs occurring in the same place on other coins of this king, and in the corresponding position on coins of kings whose Greek name showed the letter *d*. Moreover, as the sign [Kharoshthi sign] occurs also in the fifth syllable of the Indian transcriptions of the name of Apollodotus and in many others with a *t*, it was taken also as equivalent to *ta*. Finally, as the inscription [Kharoshthi inscription] appears on some coins of Apollodotus, the sign [Kharoshthi sign], was entered as *ta*, and the final inference was that in the Kharoshṭhî the same signs are used indiscriminately for *ta* and *da*.

The conclusion was based on the tacit assumption that the Indian word-forms always exactly correspond to the Greek and are not liable to variation. This is of course erroneous, as in the Aśoka Edicts the Greek Magas appears both as *Maga* and *Maka*, and Antiochos as both as *Aṁtiyoga* and *Aṁtiyoka*, and as the coins offer for Agathokles both *Agathuklaya* and *Akathukreya*. When the documents and coins with Kharoshṭhî characters became more numerous, and the investigations were placed on a broader basis, many of the first mistakes were rectified. Thus it has long been recognised that the second syllable in the transliteration of Eukratides is *vu* not *u*. But, some of the old errors have remained and are repeated to the present day. The worst among these is the still existing belief that on the coins the same signs are used indiscriminately for *ta* and *da*. Here the numismatists have forgotten to put the question, if the seeming irregularities in the use of the signs are perhaps due to variations in the word-forms, *i. e.* if the ancient Prakrits permit the substitution of *ta* for *da* and of *da* for *ta*. If this had been done, the answer would have been in the affirmative. For the Aśoka Edicts show e. g. *dosa* (Kâlsî) for *tosa* (Girnâr), Sanskrit *tosha*. In the literary Pali there are numerous instances of the softening of an original *tenuis* and of the hardening of an original *media*,[1] and the cognate dialects of the inscriptions show the same peculiarity. Hence it follows that if the name of Eukratides shows in the fifth syllable a sign, which usually stands for

[1] See E. MÜLLER, *Simplified Pali Grammar*, pp. 37—38.

ta, the Indian form must be read *Evukratita,* according to the analogy of Pali *parisati* for *parishadi, kusîta* for *kusîda,* inscriptional *sata* for *sadas* and so forth. And this inference is fully confirmed by the fact that in the Aśoka Edicts as well as in the later inscriptions the signs for *ta* and *da* are well defined and entirely different from each other.

A third source of mistakes is that, where originally similar signs for different letters have become almost or entirely identical, be it on account of the smallness the letters on the coins, or through the negligence of the engravers, or through accidental mutilation, the linguistic principles have not been taken into account. A case of this kind is the translation of the epithet σωτηρος, which is usually given by numismatists as *trâdatasa* or *tradatasa.* The third letter may on most coins be read *ta,* and there are only a few instances, where its true form *ra* appears distinctly. In the Aśoka Edicts and even in many later inscriptions the two letters are easily distinguishable. The vertical of the *ra* is on the former an inch or two inches long, the head is narrow and stands at a right angle to the vertical. Its form is therefore 𐨪. In the *ta* the down stroke is shorter and slants to the left, the head is very broad, and at the juncture there is a curve. The normal form is thus 𐨟. On the coins it was of course difficult to show this distinction very clearly, and it is not astonishing that the signs for the two letters are frequently exactly alike or at least closely resemble each other. In this case and in all similar ones the principles of the language ought to be taken into account. They require *ra* in the third syllable of the equivalent of σωτηρος, as the word can only be a representative of Sanskrit *trâtṛi,* strong base *trâtâr.*

These are, I think, all the points which have to be attended to in order to arrive at correct readings of the Kharoshṭhî inscriptions on the coins. In further illustration of my remarks I add in detail my readings of the inscriptions on the coins, autotyped in Professor GARDNER's *Catalogue,* Plates IV—XV, where they differ from his or from Director VON SALLET's. I leave out of consideration all the

numerous drawings, because my experience as an epigraphist has taught me to distrust all eye-copies, even the best, and to rely solely on the originals or purely mechanical reproductions.

A. Names of kings.

1. Agathokles.

Plate iv Nro. 10 offers *Akathukreyasa* with a dental *tha.* In the introductory remarks to the edition of the Shâhbâzgarhî version of the Aśoka Edicts (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* vol. xliii, p. 130) I have shown that the sign 𐨠 must be interpreted with Dr. Bhagvânlal Indrâjî as the dental *tenuis aspirata,* and that the sign which Sir A. Cunningham took to represent that letter, is the corresponding lingual. This is undeniable, because 𐨠 appears in the words *añatha, atha, tatha* and *yatha,* corresponding to Sanskrit *anyathâ, atha, tathâ und yathâ,* the last consonants of which undergo no change in the Pali and the cognate epigraphic dialects. The reading is also confirmed by the Indian form in Southern or Brâhma characters in No. 9, which is plainly *Agathuklayasha,* with a dental *tha.* Professor Gardner's drawing of the inscription figures the whole syllable as 𐨠𐨂. On the Plate and on a plaster-cast of another specimen, which I owe to the kindness of Mr. E. J. Rapson, I see 𐨠𐨂, which has the same value, but agrees more closely with the practice of expressing the medial *u* in the Aśoka Edicts. I may add, that there is no room on the coin for the large curve, figured by Professor Gardner.

2. Antialkidas.

On Plate vii Nros. 12, 14 and Plate viii Nos. 2, 3 the sixth letter is plainly *ta,* and the correct readings are *Aṁtialikitasa* and *Atialikitasa*; Plate vii Nro. 10 the form *A. tialikidasa* is highly probable, as the fifth sign is 𐨡, the usual form of *da* in the Aśoka Edicts. The word is mutilated or illegible on the other specimens given by Professor Gardner. His eye-copies on p. 25 throughout disagree in the minuter details with the autotypes. Thus the *ki* on

No. 12 and 14 is not , but , the right side limb, being attached, as is frequently done, at the top not in the middle of the vertical stroke.

3. Apollodotos.

Professor Gardner's autotypes offer the following forms:

(1) Apuludatasa Pl. ix, 11, 12, x, 2, 5.

(2) Apaladatasa, Pl. ix, 10; Pl. x, 3, 4, 8.

(3) Apaladadasa, Pl. x. 7.

On the two small coins Pl. ix, 8—9 *u*-strokes are, I think, intended, though this is not quite certain.

The expression of Greek omikron by *u* has already been noticed by others in isolated cases. But it is the rule on the Indo-Grecian coins and no doubt as appropriate as that by *a*.[1] The Aśoka Edicts show it in *Turamaya* or *Tulamaya* for Ptolemaios, while in the equivalents of Antiochos it is expressed by *o*, the forms being *Aṁtiyoga* and *Aṁtiyoka*. As regards the form *Apaladadasa*, which is as plain as possible,[2] the softening of *tenues* occurs very commonly in literary Pali and the cognate epigraphic dialects.

I will add that the autotypes do not show the sign , figured on pp. 34—36. In two cases (Pl. ix. 9, 11) the first letter is plainly and in some others, e. g. Pl. ix, 8, it may have had this shape.

4. Artemidoros.

The autotype and the drawing on p. 54 both give plainly *to* in the fourth syllable. The second sign is indistinct but not as the drawing has. A cast of a better coin of the same type shows with a clumsy extraordinarily thick downstroke. This is probably intended for *tri*, to be pronounced *rti* on the analogy of *savra* for *sarva* and so forth. The vowel *i* is quite plain on a cast[3] of

[1] This is also the result of the researches, which Mr. Rapson has kindly instituted at my request. For Apollodotos even the form *Apuluduta* occurs, but rarely, owing to the influences of Indian *datta*.

[2] The fourth and fifth letters are absolutely identical and rather carelessly made *da*-signs. They have not the slightest resemblance to the figures, drawn on p. 38.

[3] I owe also these casts to the kindness of Mr. E. J. Rapson of the British-Museum.

another round coin of the same king, where the ends of the letters have unfortunately been cut away. This coin has too the remnants of *to* in the fourth syllable. The Indian rendering of the name was, therefore, *Atrimitorasa*. Greek ε is rendered by *i* in the Aśoka Edict xiii, where we have *Aṁtikini* for *Antigenes* (not *Antigonos*, as the usual conjectural restoration is) and in *Milinda*, the Pali form for *Menandros*.

5. Diomedes.

On Pl. viii, 11 and 13 the Indian form of the name is *Diyumedasa,* the *yu* being particularly distinct on the first coin. Nro. 14 of the same plate has *Tiyumeta,* with a very distinct *ti* in the first syllable. The omikron is also in this name expressed by *u.* The epenthetic *ya* of the second syllable is the so-called *ya-śruti,* which appears occasionally after an *i,* followed by a vowel, both in the literary Pali and in the later Prakrits, especially in that of the Jainas. Mr. Rapson informs me that in the numerous other specimens of the British Museum in the second syllable "*yu* is the rule and *ya* the exception, and the ending is sometimes °*dasa* but generally °*tasa*".

6. Dionysios.

On Pl. xii, 9 I read *Diunisiyasa* instead of *Dianisiyasa,* as there is a short slanting line at the foot of the second sign.

7. Eukratides.

The two coins, Pl. vi, 3—4 have the inscription *Evukratitasa.* The fifth sign is on the former and on the second , while the third signs are respectively and , thus showing an upward stroke, (as also in the *ta*) or a horizontal base-stroke for the vertical of *kra,* both of which mark the end of the line. The forms in the drawing of Nro. 3, on p. 16, are inexact. On Nro. 6 we find *Evukratidasa,* the fifth letter being , as also the drawing on p. 18 renders it. This form of *da,* which is not distinguishable from the later form of *tra,* occurs repeatedly on Dr. Bhagvânlâl's Mathurâ Lion Pillar, and has been derived from the of the Aśoka Edicts, which occurs once in *divani,* Shâhbâzgarhî Ed. iv, l. 8, and once in Mansehra,

Ed. vii, l. 33, in *diḍhrabhatita.*[1] With respect to the epenthetic *v* in *Evukratida,* it must be noted that the literary Pali and the epigraphic dialects frequently show this addition, e. g. in *vuchati* and *uchyate.*

8. Heliokles.

Plate vii, 5 offers *Heliyukreyasa* with the *yaśruti* and *u* for omikron and Nro. 6 very plainly *Heliyakreysa.*

9. Hippostratos.

In this name the omikron of the second syllable is plainly rendered by *u* on Pl. xiv, 1, 2, 5. In Nro. 2 the sign *pu* is intended, but expressed somewhat abnormally by [illegible], and Mr. Rapson informs me, that nearly all the specimens of the British Museum have the *pu.*

10. Menandros.

The transliteration *Menadrâsa* (Gardner, p. 44) is not warranted by the autotypes. On four coins (Pl. xi, 11, 13, Pl. xii, 1, 5) a short stroke, not a dot, appears close to the left of the third sign. In two cases (Pl. xi, 13, Pl. xii, 1) it is clearly attached to the foot of the letter, and its identity with the upward strokes, marking the end of the verticals in the Aśoka Edicts, is unmistakable. On the other two coins it stands higher and seems to run parallel to the letter. The difference may be put to the score of inaccurate workmanship. Though the unusual form of the genitive is thus removed, the form of the name remains doubtful. The second letter has in all cases a horizontal or slanting (Pl. xii, 8 [?]) base-line. In the Mansehra version of the Aśoka Edicts such a line is used (1) as the mark defining the end of the vertical strokes of the letters *ja* and *ḍha,* (2) to denote the Anusvâra.[2] On the coins the base-line without any special value is very common and it certainly appears with *na* in the fifth syllable of *Apul(a)phanasa* (Pl. xiii. 1), where the reading

---

[1] See my remarks on the passages in the *Zeitschrift der Deutsch. Morg. Gesellschaft.* In the second passage I have transcribed erroneously *driḍhrabhatita.*

[2] See the introductory remarks to my edition, *Zeitschrift der Deutsch. Morg. Gesellschaft*, vol. xliii p. 274.

Apul(a)phanaṁsa[1] is linguistically impossible. Hence it seems impossible to decide definitively, whether in the Indian transcript of Menandros the second sign is intended for the Anusvâra, though the constant use of the bar may be said to raise a presumption in favour of the reading *naṁ*. Leaving this point aside, the forms which the autotypes offer, are: — (1) *Mena(ṃ)drasa* Plate xi, 9*, 12, 13*; xii, 1, 2*, 4, 6;[2] (2) *Mena(ṃ)dasa* Plate xi, 8, 11, xii, 3, 5.

The *na* is owing to the smallness of the letters, mostly not very clear, its form is or seems to have been throughout , which occurs occasionally for in the Mansehra version, see the introductory remarks to my edition, op. cit. p. 276.

B. Titles and Epithets.

1. *Maharajusa* and *Rajurajusa*.

On the coins of Antimachos, Apollodotos, Eukratides, Menandros and Zoilos the third sign of the first word is , and all numismatists read *maharajasa (mâhârajasa* or *mâharajasa)*, taking simply as a variety of or . As the inscriptions nowhere show such a complicated form of the letter, it seems difficult to accept this view, and I would suggest that the upward stroke is intended for an *u*. The Pali offers the forms *râjûbhi, râjûhi, râjûnaṁ,* and *râjûsu*. Hence a genitive **râjussa* is linguistically possible and might be accepted for the coins, where we find also (see below) the genitive *tratarasa, i. e. trâtârassa,* though the literary Pali does not admit the stems in *târa* in that particular case. The unusual turn of the *u*-stroke, was, of course, caused by the base-line of the letter, which did not admit of its being turned down wards as is regularly done in *ju*. Similarly the *e*-stroke stands sometimes vertically at the top of the , and is sometimes attached horizontally , while it usually slants down to the right of the top .

[1] I bracket the third vowel, because the lower end of *la* is mutilated and the reading may have been *Apuluphanasa*.

[2] On the coins, marked with an asterisk, the *ra*-stroke is indistinct.

Professor GARDNER gives the same sign also for the second and fourth syllables of what he reads as *rajarajasa* on seven coins of Azes. Mr. RAPSON confirms his reading, which I cannot discover on the autotypes. Here *rajurajusa* ought to be read, and it would appear that the *u*-stem has been employed also in the compound. Such a proceeding is quite imaginable, but not supported by any analogy in Pali.

2. ἀνικητου.

Professor GARDNER gives the Indian translation of this epithet on the coins of Artemidoros, Lysias, Philoxenos and Râjuvûla,[1] as *apadihatasa or apadihâtasa.* The impossibility of reading a long *â* in the fourth syllable has been pointed out above. I must add that the third syllable is undoubtedly *ḍi,* as the Director VON SALLET has read it long ago. Its form is particularly plain on the autotypes, Pl. VIII, 6, 7, 9; XIII, 6, 7, 10. The form *apaḍihata* is well known in the Mahârâshṭrî Prakrit and the cognate dialects. In the Prakrits of the Pali type we have regularly *apaṭihata.* The early occurrence of the form with the *media* possesses some interest. The Aśoka Edicts offer one analogous form in *aṁbâvaḍikâ* for *âmravâṭikâ.*

3. ἐπιφανους.

Though Director VON SALLET has given the correct form of the translation *prachachhasa, i. e. pratyakshasya,* Professor GARDNER prints p. 40 ff. in the text *pratichhasa,* adding the other reading in the foot-notes. What has mislead him, and others before him, is that he did not know, that in the old Kharoshṭhî writing there are two forms of *cha,* one with a semicircle at the top, and the other with an obtuse angle. Both are equally common in the Aśoka Edicts. According to the phonetic laws of the ancient northern dialect, *pratichasa* is an impossible form.

4. εὐεργετου.

The Indian translation of this word is according to Professor GARDNER p. 171 *palanakramasa,* which makes no sense. On seeing it,

[1] This is the plain reading of the name in the Mora well inscription, *Arch. Surv. Rep.* XX, Plate V. No. 4 Professor GARDNER's autotypes seem to have *Rajuvula.*

I at once conjectured that the true reading must be *kalanakramasa* "(he who performs) good works", as the Kharoshṭhî *ka* and *pa* differ only by a small horizontal bar at the top of the vertical. Mr. Rapson, who was good enough to examine for me a well preserved coin of Telephos, recently acquired by the British Museum, informs me that the first letter of the word is really *ka* and not *pa*. I may add that in the Shâhbâzgarhî version of the Aśoka edicts *kalaṇa* is the usual representative of Sanskrit *kalyâṇa*. The smallness of the letters on the coins, it would seem, made a clear distinction between the dental *na* and the lingual impossible. In the Aśoka Edicts the hook at the top of *na* is smaller and its vertical longer than in *ṇa*.

5. σωτηρος.

Professor Gardner's autotypes offer the following forms of the Indian translation, (1) *tratarasa* in forty-four cases, (2) *tatrarasa* once, (3) *tradarasa* five times, (4) *tatarasa*, three times, and (5) *tratrarasa* once. Among them the first four are linguistically possible, the fifth, which occurs Pl. xv, 6 on a debased coin of Hermaios is faulty.

The word *tratarasa*, which is the ordinary rendering, stands for **trâtârassa*, the genitive of the representative of Sanskrit *trâtṛi*. The preservation of the *ra* in the first syllable agrees with the phonetic laws of the dialect of the Shâhbâzgarhî and Mansehra versions of Aśoka's edicts, where, especially in the former, *ra* in groups is regularly retained, while in the literary Pali the preservation of the *liquida* is merely occasional and irregular. The enlargement of the stem of the affix to *târa* occurs also in the Pali ablative singular and in the accus. instr.-ablat., gen. and locat. of the plural, but not in the genitive singular. Its extension to the other cases is common in the Prakrits of the Mahârâshṭrî type.

With respect to the shape of the characters, by which this word is expressed, it may be noted that the first letter, which in general resembles those used in the Aśoka Edicts and other inscriptions, has a small upward stroke to the left of the fort and looks like on Plate xv, 4, and like on Plate xv, 2. On Plate xii, 6 and xi, 8 a dot

appears instead, which in the latter case only is distinctly separated from the foot of the letter. The second letter has at the base a horizontal bar in 18 cases and looks like ⅂, on Plate viii, 10, xi, 7, 8, 9, a small stroke or dot stands close to the left of its foot, and represents the upward stroke of the Aśoka Edicts. In twenty-two cases it has no appendage. In other respects its form also varies. The top is occasionally broad and the down-stroke short as in the Aśoka Edicts, in other cases it resembles the Aśoka *ra*. In a few cases see e. g. Plate x, 2, 3; xii. 9, the curve at the junction of the top and downstroke is particularly sharp and the letter exactly like the normal form in the older inscriptions. The third letter is very frequently made carelessly and resembles the second. In some cases, however, its form is distinctly that of the old *ra,* with narrow top and long vertical joined at a right angle.

The solitary reading *tatrarasa,* Plate viii, 14 may, of course, be due to a mistake. But, as according to numerous analogies in the Aśoka Edicts (like *savra* for *sarva, athra* for *artha*) and some on the coins, which give e. g. *Akhrebiya* for **Arkhebiya,* the pronunciation may have been **tartârassa,* a rational explanation is at least possible. For, in the dialect of the Aśoka Edicts, the substitution of *ar* for *ra* was not unusual, as we find occasionally *paṭri,*[1] pronounced **parṭi* for **praṭi* (Sanskrit *prati*). Similarly the Mathura Lion Pillar offers both *pradḥavi* and *paḍhravi, i. e.* **parḍhavi,* for *pṛithivî.*

The form *tradarasa,* Plate 8, 10, 11; xiv, 3 (?) *i. e.* **trâdârassa,* shows the softening of medial *ta,* which is common in all Prakrit dialects.

The form *tatarasa i. e.* **tâtârassa* would show the loss of the *ra,* which is regular in Pali and in the dialects of the eastern Aśoka Edicts. But, all the coins on which it appears (Plate viii, 13; x, 1; xii, 13), are badly preserved or negligently executed. The loss of the *ra* may therefore be accidental.

[1] See Shâhbâzgarhî vi, l. 14 *paṭrivedaka,* l. 15 *paṭrivedetavo,* and compare such forms like *kiṭra, i. e.* **kirṭa* for *kṛita,* which appear side by side with *mrigaviya S. mṛigavyâ.*

C. The Inscription on Agathokles' triangular coin.

According to Sir A. Cunningham and Professor Gardner the inscription on the reverse of this coin under the sacred tree is *Hindujasame* or *Hidujasame,* and this has been interpreted as "lord of the Hindus" or as "just to those born in Hind". As stated above, the compound would be a most extraordinary one, as it must consist of one Persian and two Sanskrit words. But, even with the not very distinct autotype in the *Catalogue,* Plate iv, 10, it appears certain that the second letter has been misread. It is not *du,* but a well-formed *ta,* probably with an upward stroke at the foot, . Two plaster casts, which again I owe to the kindness of Mr. Rapson, confirm this reading. On the one, which is taken from a coin of the same type as that of the Plate, the first four letters are beautifully distinct and only the last doubtful in the minor details. What I see is . The other comes from an oblong coin of a different type which has on the observe the Chaitya symbol with a sun above, but no name. On the reverse there is a symbol, consisting of three straight lines with a curled one on each side, which rise from a horizontal base. Below this is the inscription . One half of the first sign, as well as of the curled line above, has been cut away in adjusting the weight of the coin.[1] In this case there is no appendage to the foot of the second letter. The readings, which appear possible to me, are *hitajasame* or *hitajasamaṁ* and *hirañasame* or *°maṁ.* With respect to the last letter, its shape on the first cast reminds me of the sign for *maṁ* , which occurs in the Aśoka inscriptions. Both the proposed readings give a good sense. *Hirañasam(e), i. e.* if written in full **hiraññassame,* would correspond to Sanskrit *hiraṇyâśrame* in the "Golden Hermitage", or if the real ending is *°maṁ* "the Golden Hermitage", which might be a geographical name. The reading *hita-*

[1] In the native mints of the present day it is still customary first to strike the coin and to pare it down to the proper weight, when it has been broken off from the bar. In 1876 I witnessed this process in Holkar's mint at Indore. This and the other angular coins of Agathokles have been treated in the same way. Compare Director von Sallet's remarks, *op. cit.*, p. 95.

jasamaṁ would correspond regularly to Sanskrit *hitayaśomân*[1] "good-fame-possessing", and *hitajasame* might have the same meaning, though the substitution of °*me* for °*maṁ* in the masculine nominative would be unusual. I think that this latter reading is preferable, because with it we obtain a literal translation of the word *Agathokles* into Prakrit. And in favour of this supposition speaks the fact, that the new type of the coin has no other inscription. Some indication of the king, during whose reign it was struck, is surely to be expected.

Vienna, April 28.

[1] The Pali form would be *hitayasamaṁ*, and it may be noted that the change of *ya* to *ja* is very rare in the old Prakrits. The literary Pali offers, however, *jantaghara* for *yantragṛiha*. *Hitayaśomân* would, of course, not be idiomatic Sanskrit; but it would be supported by the analogy of forms like *apsarorûpiṇî*, *devarûpî* and so forth.

Bemerkung über Grigor Narekatshi.

Von

Friedrich Müller.

Grigor von Narek, ein berühmter Schriftsteller des 10. Jahrhunderts, verfasste unter Anderem auch einen Commentar zum Hohen Liede, der von den Armeniern wegen der darin enthaltenen tiefen theologischen Gelehrsamkeit sehr hoch gehalten wird.[1] Das Werk wurde, wie der Verfasser am Ende desselben selbst bemerkt (vgl. *Մատենագրութիւնք*. Venedig. 1841, S. 367), im Jahre 426 (977) auf Befehl des Prinzen Gurgēn, Sohnes des Königs Abu-saḥl Ḥamazasp,[2] verfasst. — Daher hebt auch die Vorrede desselben mit den Worten: *Հրաման քո աստուածասէր թագաւորութեանդ, ով տէր արքայ, բուռն եւ աւելի էր քան զկար մեր* an. — Neumann (*Gesch. der arm. Literatur*, S. 130) sagt in Betreff dieses Commentars: ‚In seinem sechs und zwanzigsten Lebensjahre verfasste Gregor einen Commentar über das Hohe Lied, der von den Armeniern sowohl wegen seiner vortrefflichen Schreibart als auch wegen seines Inhaltes sehr gerühmt wird. Narek behandelt diesen Gegenstand nach der Lehre der griechischen Väter, denen er beinahe allenthalben folgt,

---

[1] Der Anfang dieses Werkes findet sich bei Petermann, *Brevis linguae Armeniacae grammatica* (*Porta ling. orientalium* vi) *Chrestomathia*, p. 28 ff. abgedruckt.

[2] Chatšhik Gurgēn (Խաչիկ Գուրգէն), mittlerer Sohn des Königs Abu-saḥl führte von 972 an (unter seinem älteren Bruder, dem Könige Saḥak Ašot) als Theilkönig die Regierung über die Provinz der Andzewatshiq (*Tšhamtšhean* ii, S. 841 ff.).

und legte hier besonders ein Werk des Gregorius Nyssenus[1] zum Grunde.‘

Da man nach diesen Worten Neumann's glauben könnte, dass Grigor von Narek griechisch verstanden und die griechischen Kirchenväter im Original benützt hat, so muss ich, nachdem ich diesen Commentar aufmerksam gelesen, erklären, dass dieses nicht der Fall ist. Einen eclatanten Beweis dafür liefert v, 14 (S. 326).

v, 14 lautet im Original: יָדָיו גְּלִילֵי זָהָב מְמֻלָּאִים בַּתַּרְשִׁישׁ ‚seine Hände (sind wie) Walzen (von) Gold, eingefasst (angefüllt) mit (dem Stein von) Taršīš (Topas).‘ Dies lautet in der griechischen Uebersetzung: χεῖρες αὐτοῦ τορευταί χρυσαῖ πεπληρωμέναι Θαρσίς.

Dazu gibt Grigor den folgenden Commentar: *«Ձեռք նորա ոսկիք ճախարակեալք, լցեալ ակամբք Թարսիսի.» — Տե՛ս, զիարդ զմի մի անդամ 'ի թիւ արկեալ բացայայտէ գովութեամբքն ։ Զի որպէս ճախարակեալ անօթք ամենեւին զտեալ եւ մաքրեալ են 'ի զազրութենէ եւ 'ի տգեղութենէ, սոյնպէս եւ եղբօրորդւոյն ձեռնն մաքուր 'ի մեղաց իբրեւ զոսկի ։ Ոչ զիւրն միայն ունելով գործն,[2] որպէս ձեռք մարդոյ, այլ ակամբ ո Թարսիսի լցեալ. ըստ այնմ որ Եզեկիէլին ասէ, թէ «լի են աչօք թեւք նոցա» ։ Արդ եթէ սպասաւորացն Աստուծոյ հրեշտակացն ամենայն անդամք ակն են եւ լի տեսանողութեամբ, ո՞րքան առաւել Աստուծոյն մարմնացելոյ բանին Քրիստոսի, որ թէպէտ եւ զմերս էառ բնութիւն 'ի կուսէն, այլ աստուածային բնութեամբն միացեալ, ամենայն անդամ ակն է եւ տեսանող. որպէս ասէ լուսաւորիչն մեր Գրիգոր, եթէ «Աստուած ամենայն իրօք լոյս է, ամենայն իրօք տես է, ամենայնիւ բան է». ոչ որպէս մեք՝ որ առանձինն ունի իւրաքանչիւր անդամ զիւրաքանչիւր գործ ։ ոչ ակն լսել կարէ, եւ ոչ ունկն տեսանել. ոչ բերան գնալ, եւ ոչ ոտն խօսել. եւ որ այլ անդամոցն գործ ։ Այլ թէպէտ եւ մերովս միացաւ մարմնով, սակայն բաւանդակ ընդհեր ունի զաստուածութեան զամենակարողութիւն եւ զամենատեսութիւն ։*
Seine Hände (sind) gedrehte Goldstücke, gefüllt mit Steinen von Tarsis.‘ — Siehe! wie er jedes einzelne Glied aufzählend mit Lobeserhebungen bekannt macht! Denn, so wie die auf der Drehbank

[1] Dieses Werk wird öfter citirt. Vgl. *Մատենագրութիւնք*. Venedig. 1841. S. 271, 282, 285, 294, 296, 301.

[2] So lese man statt *գործք* der Venetianer Ausgabe von 1841.

verfertigten Geräthe durchgängig gereinigt und gesäubert sind von Schmutz und Hässlichkeit, ebenso ist auch die Hand des Brudersohnes rein von den Flecken, wie das Gold. Sie besitzt nicht allein ihre eigene Function, gleichwie die Hände des Menschen, sondern sie ist mit den Augen von Tarsis erfüllt, gemäss dem, wie es bei Ezechiel heisst: ‚Voll Augen sind ihre Flügel‘.[1] — Aber wenn alle Glieder der Diener Gottes, der Engel, Augen sind und voll vom Gesicht, um wieviel mehr jene des fleischgewordenen Wortes Gottes, Christi, dem, wenn er auch unsere Natur von der Jungfrau annahm, dennoch, da er die göttliche Natur damit vereinigt, jegliches Glied Auge und sehend war, so wie unser Erleuchter Gregor sagt: ‚Gott ist mit all seiner Wirksamkeit Gehör, mit aller Wirksamkeit Gesicht, durchgängig λόγος‘, nicht wie wir, bei welchen speciell jedes einzelne Glied seine einzelne Function besitzt; das Auge vermag nicht zu hören und das Ohr nicht zu sehen, der Mund nicht zu gehen und der Fuss nicht zu sprechen und ebenso was die Function der anderen Glieder ist. Aber, obwohl er mit unserem Körper eins wurde, so hat er dennoch die ganze göttliche Qualität bei sich, nämlich die Allmacht und das Alles-Sehen.‘

Das Wort ակն, von welchem der Instrum. plur. ակամբք stammt, bedeutet im Armenischen einerseits ‚Auge‘ und ‚Quelle‘ (vgl. arab. عين, neup. چشم ‚Auge‘ und چشمه ‚Quelle‘), andererseits ‚Stein‘. Natürlich ist ակամբք an unserer Stelle blos in dem letzteren Sinne zu fassen. Da aber Grigor von Narek ակամբք im ersteren Sinne, nämlich als ‚Auge‘ gefasst hat, so beweist dies schlagend seine blosse Bekanntschaft mit dem armenischen Texte und seine Unbekanntschaft mit dem griechischen Texte und den griechischen Exegeten, sowie seine sehr mangelhafte biblisch-archäologische Bildung, da er sonst an dem auf ակամբք folgenden Թարսի gewiss Anstoss genommen hätte. Die naive Unwissenheit Grigors erhellt namentlich aus p. 359: զի 'ի բազմաց լեզուաց է առեալ փոփոխումն, յեբրայեցւոյն 'ի հելլենացի, եւ 'ի հելլենացւոյն 'ի յոյն եւ յասորի, եւ ապա 'ի հայ.

[1] Ezechiel I, 18; X, 12.

Ueber einige Klippen bei Uebersetzungen aus dem Chinesischen.

Von

Dr. **Fr. Kühnert,**

Privatdocent an der Universität Wien.

Anlässlich des Orientalisten-Congresses in Leiden hat G. Schlegel auf gewisse Eigenthümlichkeiten in chinesischen Texten hingewiesen, bei denen der Uebersetzer, welcher mit denselben nicht vollkommen vertraut ist, auf Abwege und zu Irrthümern kommen kann, die dann als Uebersetzung einen wahren Gallimathias zu Tage fördern. Mit seiner Broschüre: ‚*La stèle funéraire du Teghin Giogh*' lieferte er einen weiteren Beitrag zu diesem interessanten Kapitel der ‚pitfalls', wie er sie nennt. Im Folgenden soll auf ähnliche Fälle bei Uebersetzung von Büchertiteln hingewiesen werden, zu denen mir eine bibliographische Arbeit, mit welcher ich beschäftigt bin, das Materiale darbietet.[1] Ein eclatantes Beispiel bildet der folgende Titel:

[1]王 [2]注 [3]楚 [4]詞

bei dem als Uebersetzung sich vorfand:

‚*Wang tschu ts'u*, Bemerkungen und Maximen über Literatur und Staatswissenschaft des Alterthums in Gesängen und Prosa.'

Was würde man sagen, wenn es Jemandem einfiele, für Lamentationes Jeremiae: ‚Bemerkungen und Maximen über Literatur und Staatswissenschaft des Alterthums in Gesängen und Prosa' zu setzen?

[1] Katalog der in der kais. Hofbibliothek in Wien befindlichen chinesischen Werke. Die in der vorliegenden Arbeit gerügten Irrthümer rühren von Dr. Pfizmaier her. — F. Müller.

So lächerlich dieser Vergleich auch erscheinen mag — mit Rücksicht auf die angeführte Uebersetzung des genannten Titels ist er vollkommen zutreffend.

Lehrreich bleibt es immerhin den Weg zu ergründen, auf dem man zu einem derartigen Irrthum kommen kann.

Im Wörterbuche findet sich:

王 *ŏāng* = ‚König, Prinz, Herrscher'; *ŏáng* = ‚herrschen, regieren';

注 *tshú* = ‚fliessendes Wasser, den Geist auf etwas richten';

楚 *ts'ù* = ‚ein alter Staat, schmerzhaft';

詞 *ts'ŷ* oder *sŷ* = ‚Ausdruck, Phrase, Redetheil, eine Art poetischer Composition'.

Man hat also einfach:

ŏáng als ‚Staatskunst' (herrschen),

tshú als ‚Maxime' (worauf der Geist zu richten),

ts'ù als ‚Alterthum' (ein alter Staat),

ts'ŷ oder *sŷ* als ‚Literatur, Bemerkung, Gesang, Prosa'

genommen, unbekümmert darum, wie oder ob dies überhaupt mit dem chinesischen Sprachgeist vereinbar ist.

Auch beim Chinesischen hat das Wort im Satze nur eine und zwar die speciell durch den Zusammenhang geforderte Bedeutung. Es geht also absolut nicht an, *ts'ŷ* (*sŷ*) gleichzeitig als ‚Literatur, Bemerkung, Prosa, Gesang' gelten zu lassen. Wenn wir nun auch die selbst an sich unrichtigen Bedeutungen annehmen, wobei wir mit derselben Unrichtigkeit *ts'ŷ* = ‚Literatur' setzen müssen, so kann es doch trotzdem nicht heissen: ‚Maximen zur Staatswissenschaft und Literatur des Alterthums', weil dies gegen die Construction verstösst. Würde wirklich *ŏáng* ‚Staatskunst', *tshú* ‚Maxime', *ts'ù* ‚Alterthum', *ts'ŷ* ‚Literatur' bedeuten, was nicht der Fall ist, dann müsste die chinesische Construction für: ‚Maximen zur . . . . . Alterthums' sein: 楚 王 詞 注 *ts'u ŏáng ts'ŷ tshú*. So wie oben construirt ist, könnte unter der gemachten, als unrichtig bezeichneten Annahme nur übersetzt werden: ‚Die Maximen der Staatswissenschaft und die Literatur des Alterthums.'

Jedoch auch davon steht in diesem chinesischen Titel nichts. Denn 注 *tshú* wird häufig für 註 *tshú* = ‚Commentar, commentiren' gebraucht, 詞 *ts'ŷ* (*sŷ*) und 辭 *ts'ŷ* (*sŷ*) sind gleichwerthig und bezeichnen unter andern eine specielle Form der Dichtkunst (Elegie) und (王) *ŏāng* ist auch einer der Familiennamen (百 姓), *ts'ù* 楚 hingegen ist der Name eines alten Feudalstaates.

Dementsprechend ist der chinesische Titel zu übersetzen:

‚[1]Wang [2]Commentar [3]Ts'u [4]Elegie'

d. h. ‚[4]die Elegien von [3]Ts'u mit dem [2]Commentar des [1]Wang.'

Dies hätte man auch sonst leicht herausfinden können. Wer nur halbwegs mit der chinesischen Literatur vertraut ist, weiss, dass es Elegien von Ts'u (楚 辭) gibt. Ein Blick in Wylie's *Notes on chinese literature* (p. 181) hätte gezeigt, dass dies der Fall ist, und die Besichtigung des Inhaltsverzeichnisses des genannten Werkes hätte den etwa erforderlichen Beweis dazu geliefert.

Wylie schreibt nämlich: ‚There is a commentary on the whole (das *Ts'ù-sŷ*) by Wang Yih (王 逸) who is the compiler of the work in that form.'

Nicht viel besser stehen die Verhältnisse bei dem Titel:

金[1] 綱[2] 決[3] 疑[4] 解[5]

mit der Uebersetzung: ‚Beschwichtigung von Glaubensscrupeln an der Lehre des Buddhismus.'

Hier ist im Titel blos von der ‚Zweifelslösung' die Rede, dagegen von ‚Glaubensscrupel' und ‚Lehre des Buddhismus' direct nichts zu finden. Dies scheint blos eine Conjectur zu sein, hervorgegangen aus dem Umstande, dass das Werkchen von Shamanen publicirt ist.

Als Bedeutungen sind im Wörterbuch angegeben:

金 *tjīn* (*kīn*) ‚Gold, Metall' . . .
綱 *kāng* ‚das Endseil eines Netzes, Gesetz' . . .
決 *tjiüě* (*kiüě*) ‚aufschneiden, entscheiden' . . .

疑 *î* ‚Verdacht, Zweifel' . . .

解 *tjiĕ* (*kiĕ*) ‚durchschneiden, erklären' . . .

Nach der oben angeführten Uebersetzung müsste *î-tjiĕ* = ‚Glaubensscrupel', *tjiüĕ* = ‚Beschwichtigung' und *tjīn-kāng* = ‚Glaubenslehre des Buddhismus' sein; dann lässt sich aber immer noch nicht die chinesische Construction mit der deutschen Uebersetzung in Einklang bringen.

î-tjiĕ kann aber niemals ‚Glaubensscrupel' oder ‚Glaubenszweifel' sein, *î-tjiáo* oder *î-táo* wäre = ‚den Glauben bezweifeln', 解 *tjiĕ* gilt gleichfalls nie als ‚Glaubenslehre'.

tjiüĕ bedeutet ‚lösen', aber nicht ‚beschwichtigen'. So sagt man für ‚mein Zweifel ist noch nicht benommen': 疑 慮 未 決 *î-lí wéi tjiüĕ*.

Ob *tjīn-kāng* als ‚Glaubenslehre' zu nehmen ist, wird das Folgende zeigen. Wer chinesisch spricht, weiss, dass *tjīn-kāng* = ‚Diamant' ist, das gewöhnlich 金 剛, mitunter auch 金 鋼 geschrieben wird. Das gleichgesprochene 綱 steht hier also für 剛 oder 鋼. 解 *tjiĕ* kann hier nur: ‚erklären, auslegen', beziehungsweise ‚Erklärung, Auslegung' bedeuten.

Dementsprechend steht in dem chinesischen Titel:

‚[1, 2] Diamant [3] lösen [4] Zweifel [5] Erklärung,'

d. h. ‚[5] Erklärung zur [3] Lösung der [4] Zweifel bezüglich des [1, 2] Diamant.'

Hierin ist das Wort Diamant vollkommen unverständlich, woraus zu schliessen ist, dass hier eine Anspielung oder Titelkürzung vorliegt. Ein Blick auf die ersten Seiten des Textes zeigt, dass hier *tjīn-kāng* als Abkürzung steht für: 金 剛 般 若 波 羅 蜜 多 經 *tjīn-kāng pan-jo polomito kīng* = *vajra-ćchedikā* (वज्रच्छेदिका) *prajñâ-pâramitâ* (प्रज्ञापारमिता). Demnach ist der Titel:

‚Erklärungen zur Lösung der Zweifel bezüglich der *Vajraćchedikā prajñāpāramitā*.'[1]

[1] Vgl. Schmidt und Boehtlingk, *Verzeichniss der tibetischen Handschriften des asiat. Museums in St. Petersburg*, p. 6.

Diamant heisst im Sanskrit वज्र (*vajra*). Unter diesem Titel findet sich in Eitel's *Handbook of chinese Buddhism*, p. 190 ff.:

,*Vadjra* 伐 (or 跋) 闍 羅 [*fa-she-lo*] or 跋 折 羅 [*pa-ts'e-lo*] or 金 剛 杵 [*tjīn-kāng-ts'u*] lit. the diamond club. (1) The sceptre of Indra, as god of thunder and lightning, with which he slays the enemies of Buddhism. (3) The ritual sceptre of priest, exorcists and sorcerers, held and moved about in different directions, during prayer, as the symbol of supernatural power. (4) The emblem of Buddha's power over evil. (金 剛 喩 佛 性 *tjin-kang-iü-fu-sing.*) (5) A Nirgrantha, who foretold Hiuen tsang's return to China.'

Unter den weiter mit *Vadjra* zusammengesetzten findet sich ausser Eigennamen und Büchertiteln nur noch:

,*Vadjrâtchârya* 金 剛 上 師 (*tjin-kang shang-sy*) lit. superior master of the vadjra. Epithet of leaders of the Yogâtchârya School,' das vielleicht Veranlassung geben konnte, *vadjra* als Bezeichnung der buddhistischen Lehre aufzufassen.

Sanskrit वज्र selbst hat die Bedeutungen: ,Hard, impenetrable. Cross, forked.' A thunder-bolt in general, or the thunder-bolt of Indra. The diamond. A diagramm, the figure of which is supposed to be that of the thunder-bolt. A child or pupil. Harsh language. One of the astronomical Yogas (cf. Pandit Râm Jasan's *Sanskrit-English Dictionary*).

Das Werk, dessen Titel Gegenstand der bisherigen Erörterung ist, führt wie gesagt an, dass *tjīn-kāng* als das *vajra-ććhedikā* zu verstehen ist, sohin ist es in Uebereinstimmung mit dem Angeführten unzulässig, *tjīn-kāng* = ,Glaubenslehre des Buddhismus' zu setzen.

Die Schwierigkeiten bei Büchertiteln werden noch vergrössert, wenn letztere in einer älteren Schriftform angesetzt sind. Bei einem Werke, einer Gesammtausgabe, war der Titel in Tschuen-Charakteren angegeben. Wahrscheinlich nicht in der Lage dieselben zu lesen, hatte man die erste Aufschrift im Texte als Titel genommen, ohne zu bemerken, dass in diesem Falle dies nicht zutrifft, weil diese Aufschrift mit dem auf jedem Blattrande thatsächlich wiederholten Titel (in gewöhnlicher Schrift) nicht identisch ist und hatte daher die Kapitelaufschrift:

洪北江先生年譜

angesetzt und geschrieben: ,*Hung-pe-kiang-sien-seng nien-p'u*. Schriften des Professors Hung-pe-kiang.'

Die deutsche Uebersetzung trifft zum Theil das Richtige — liegt doch in dem Werke die Gesammtausgabe (集) einer speciellen Kategorie von Arbeiten (卷施閣) des Herrn Hung vor — steht jedoch mit der als Titel angeführten chinesischen Aufschrift im Widerspruch.

譜 *p'ù* ist nämlich ,eine Liste, eine genealogische Tabelle, ein Verzeichniss';

年譜 *niên-p'ù* heisst ,jährliche Chronik'. So sagt man 同年譜 *t'ûng niên-p'ù* auf derselben Jahres-Chronik, was bedeutet: ,on the same list of successful candidates for the higher degrees;'

先生 *siēn-shēng* ist einfach soviel wie ,Herr', lit. elder born — a title of respect, equivalent to ,Mr.' or ,Sir'.

Beachtet man übrigens, dass *t'ung sheng* 童生 der Titel Jener ist, die aus einer vorläufigen Prüfung als geeignet für die Provincialprüfungen hervorgehen, dass die *Siu T'sai's* (秀才) oder ,Licentiaten' *sheng yuan* 生員, *fu-sheng* 附生, *tseng-sheng* 增生, *kung-sheng* 貢生 etc. genannt werden, dass überhaupt in China nur Jener ein Mann von Bedeutung ist, der die literarischen Prüfungen gemacht, so wird man auch die Bedeutung des *sien-sheng* richtig auffassen.

Wird doch auch bei uns durch erfolgreich abgelegte Maturitätsprüfung vom Studirenden das Recht auf den Titel ,Herr' erlangt.

,Schriften des Professors Hung' würde man im Chinesischen etwa ausdrücken durch: 洪博士書 *hûng pŏ-sȳ shū* oder 洪博士集 *hûng pŏ-sȳ tsĭ*.

Dieses Kapitel *niên p'ù* enthält nun für die aufeinander folgende Reihe von Jahren die cyklische Jahresbezeichnung, die Angabe des Alters von Hung in diesem Jahre, sowie seine Thätigkeit in den Studien, in der literarischen Production, im Amte u. s. w. So beginnt es z. B. mit: Cykel Jahr . . . Aus der Familie der Hung erhielt ich den Beinamen (*ming*) *Leang-tji*, als ersten Titel (*hao-tsy*) *Pĕ-tjiang*, als späteren (*oàn-háo-tsỳ*) *Keng-sheng* (更生). Geboren in der Provinz *Kiangsu*

(江蘇) u. s. w. Bei einem andern Jahre wird angeführt, dass mit dem Studium der vier Bücher begonnen wurde und wird die Studiendauer für jedes derselben angeführt und dgl. m.

Es ist sonach dieses *niên-p'ù* eine Jahr für Jahr durchgeführte Darlegung des Studienganges und der Thätigkeit des genannten Herrn und bietet dasselbe, was bei uns ein ‚curriculum vitae' leisten soll, von dem es sich nur dadurch unterscheidet, dass die Angaben im Detail für jedes einzelne Jahr angeführt sind und nicht im ununterbrochenen Flusse mit Hervorhebung der Hauptmomente.

Darum hat der Chinese diese Zusammenstellung über seinen Studiengang und Lebenslauf auch nicht ‚curriculum vitae' 履歷 *lí-lĭ*, sondern ‚jährliche Chronik' 年譜 *niên-p'ù* genannt. Die richtige Bedeutung von *lí-lĭ* erhellt aus: 履歷手本 *lí-lĭ shòu pèn* particulars of age and antecedents, — of an official. *lí* = a shoe. To tread, to walk. *lĭ* = to calculate. Of or belonging to the calendar. To pass through; in order; successive.

Es ist demnach 洪北江先生年譜 zu übersetzen: ‚Jährliche Chronik des Herrn Hung Pe-tjiang' (= aus dem nördlichen Kiang).

Bei einer japanisch-chinesischen Ausgabe war zu dem Aussentitel:

1 近 2 代 3 名 4 家 5 著 6 述 7 目 8 錄

als Angabe der Uebersetzung des Titels geschrieben:

‚*Kin-tai-miŏ-ke-tsîaku-ziuts-moku-roku*. Darlegendes und erzählendes Verzeichniss der berühmten Häuser der nahen Zeitalter.'

Diese ‚deutsche Uebersetzung' (sic!), ein Gallimathias sondergleichen, gehört in die Kategorie jenes angeblichen Rigorismus, welcher das Studium der chinesischen Sprache zu jener Lächerlichkeit gebracht hat, deren es sich heute noch bei so manchen erfreut.

Von diesem Standpunkte aus müsste man patres conscripti mit ‚zusammengeschriebene Väter' übersetzen und was dergleichen Lächerlichkeiten mehr sind. Man dürfte dann auch dem Anfänger es nicht hoch anrechnen, wenn er das lateinische Lexicon in der Hand ‚gebet Acht!' mit date octo übersetzen würde. Hier zeigt sich so recht,

dass alles dasjenige, was man an Grammatiken und Wörterbüchern beim Studium des Chinesischen um sich hat, nicht ausreicht, und begreift vollkommen den Rath eines Veteranen auf dem Gebiete der Sinologie (G. SCHLEGEL, *La stèle funéraire du Teghin Giogh*): ‚Lisez, lisez, lisez — traduisez, traduisez, traduisez des auteurs chinois jusqu'à ce que vous soyez entrés dans l'ordre-d'idées chinois, et que vous pensiez comme eux.'

Schon der Innentitel hätte an sich den Uebersetzer aufmerksam machen müssen, wenn ihm nicht die sprachliche Empfindung beim Lesen als Leitstern dienen konnte. Denn der Innentitel lautet:

本朝諸名家著述書目錄

Die Entstehung der oben angeführten deutschen Verballhornung ist leicht zu erklären.

Im Wörterbuche ist zu lesen:

近 *tjín* = ‚nahe'.

代 *tái* = ‚Generation, Geschlecht, Dynastie' . . .

名 *mîng* = ‚Name, Ruf'.

家 *tjā* = ‚family, home, household', also ‚Familie, Heim, Haushalt'.

Hier wurde von dem Titelübersetzer ‚home' nach dem englisch-deutschen Wörterbuch mit ‚Haus' übersetzt, weil dort steht: ‚home s. Haus, Heimat, Vaterland' statt mit dem richtigen Aequivalent ‚Heim'.

著 *tshú* = ‚bekannt machen, offenbar machen'.

述 *shŭ* = ‚festsetzen, darthun, erzählen'.

目 *mŭ* = ‚Auge'.

錄 *lŭ* = ‚berichten, niederschreiben'; *mŭ-lŭ* = ‚Verzeichniss'.

Man schrieb also nieder:

‚Nahe, Zeitalter (Generation), Ruf, Haus, darlegen, erzählen, Verzeichniss',

und sagte sich: Zeitworte vor Hauptworten, wenn letztere nicht deren Satzobjecte sind, bilden attributive Participien. Nun lautet aber die Regel (GABELENTZ, §. 361): ‚Ein Verbum fungirt als attributives Participium, wenn es vor sein logisches Subject tritt und mit demselben

zusammen einen substantivischen Satztheil bildet.' Da aber ‚Verzeichniss' nie und nimmer logisches Subject zu ‚darlegen' und ‚erzählen' sein kann, so ist diese Regel nicht anwendbar.

Wie gesagt: schon beim Lesen fühlt man, dass es lauten muss: *tjín-tai mîng-tjā tshú-shŭ mŭ-lŭ.* Ferner ist *tjín* nicht blos nahe im Raume, sondern auch in der Zeit und wird im Sinne der Gegenwart gebraucht. So sagt man 近時 *tjín shî* oder *tjín λў* für ‚recent times, now'. Mithin heisst *tjín tāi* 近代 ‚die gegenwärtige Dynastie' oder ganz allgemein ‚die Gegenwart', weswegen im Innentitel an Stelle dessen 本朝 *pèn tshâo* steht.

Dass 家 *tjā* häufig gewissen Worten zu dem Zwecke zugefügt wird, um das Individuelle in die Classe gleichsam unterzutauchen, es so generalisirend, dürfte dem Uebersetzer unbekannt gewesen oder von ihm übersehen worden sein. Beispielsweise ist: 成天家 *tsh'êng tiēn tjā* (vollenden Himmel [Tag] Familie) = ‚unausgesetzt, die ganze Zeit', 時家 *shî tjā* (Zeit — Familie) = ‚eine Zeit; eine Periode; die Zeit, zu welcher' . . . ., 行家 *hîng-tjā* (ausüben — Familie) gleichwerthig mit 內行 *nŏéi hîng* (innen ausüben) = ‚der in irgend einem Fache Bewanderte, der Experte' u. dgl. m.

Adäquat heisst 名家 *mîng tjā* ‚die in ihrem Berufe Berühmten, Hervorragenden; berühmte, hervorragende Fachmänner'.

著述 *tshú-shŭ* endlich heisst ‚publiciren, verfassen'.

mŭ-lŭ = ‚Katalog, Verzeichniss'.

Der Titel hat demnach zu lauten:

‚[7, 8] Katalog der [5, 6] Publicationen der [3, 4] berühmten Schriftsteller aus der [1, 2] Gegenwart,'

und der Innentitel:

‚Katalog der schriftstellerischen Werke aller berühmten Schriftsteller unter der gegenwärtigen Dynastie.'

Zu dieser Uebersetzung hätte man auch kommen müssen, wenn man in einem japanisch-englischen Wörterbuch, z. B. in Hepburn nachgesehen hätte. Darin ist zu finden:

Kindai キンダイ 近代 n. ‚Recent or modern times'.

Meika メイカ 名家 n. ‚Famous, eminent or celebrated person or family'.

Chojutsu チヨヅユツ 著述 — *suru* ‚to write or compose a book'; — *sha* ‚an author, editor'.

Mokuroku モクロク 目錄 n. ‚An index, list, table of contents, bill, catalogue'.

Ein von Kanguwa edirtes medicinisches Werk (Original Jap.) führt den Titel:

行餘醫言

Dabei war die Beschreibung wiedergegeben durch:

‚*Gyo-yo-i-gon*, Die übrigen Worte der Aerzte.'

Angenommen, dass hier 醫 ‚Arzt' bedeutet, so müsste den deutschen Worten nach die Construction lauten:

醫餘言

dabei bleibt aber noch 行 ganz aus dem Spiele, trotzdem es im Titel gewiss nicht ohne Zweck steht.

餘 *iû* ‚Rest, Ueberschuss' bezeichnet seiner Grundbedeutung nach, was vom Mahle zurückbleibt, die Ueberbleibsel, den Rest und insoferne, als dies mehr ist, als man gebrauchte, den Ueberschuss. Es vereinigt also den Begriff des Theils eines Ganzen, wie z. B. in ‚die Ueberbleibsel (Reliquien) des Alterthums' 古者之餘燼, sowie auch ein Mehr als nothwendig, z. B. in 剩者、除去尙存之餘。 Der Rest ist der Ueberschuss, der nach dem Abziehen übrig bleibt.

醫 *ī* heisst seiner Grundbedeutung nach ‚heilen'. Im Zusammenhange kann es auch mit Heilkunde oder Arzt (*ī-tshè* ‚der welcher heilt') übersetzt werden. So bedeutet 行醫 *hîng-ī* ‚das Heilen ausüben', wofür wir sagen: ‚die praktische Heilkunde ausüben.' 行 *hîng* und 言 *iên* stehen einander gegenüber als Praxis und Theorie, z. B. 言不及行 = ‚alles gut in der Theorie, aber (es dürfte sich) nicht in der Praxis (machen)'. 能言而不能行 = ‚vorzüglich in der Theorie (bewandert), aber schlecht in der Praxis'.

Wir gebrauchen ja auch das Wort ‚Theorie' in verschiedener Geltung: als ‚Lehre' und als ‚Auseinandersetzung'. Wegen der Verbindung *hîng-ī* kann *ī* hier nur ‚Heilkunde' sein.

Das *iû* (= ‚Rest, Ueberschuss') ist hier so zu verstehen: es wird nur jener Theil der gesammten medicinischen Wissenschaft abgehandelt, der übrig bleibt, wenn man das, was in der praktischen Ausübung nicht zur Anwendung kömmt, bei Seite lässt (abzieht). Dies bestätigt auch der Inhalt, in dem z. B. vom Pulsfühlen, von der Receptirung, der Anwendung warmer und kalter Bäder, den einzelnen Krankheiten bei beiden Geschlechtern, den speciellen Männer- und Frauenkrankheiten u. s. w. gesprochen wird, nicht aber von der Anatomie u. dgl. m.

Man wird demnach den Gedanken des Titels vollinhaltlich wiedergeben durch:

‚Theorie (Besprechung, Auseinandersetzung) der praktischen Heilkunde.'

Es ist umso auffallender, dass man auf das Sinnlose von ‚die übrigen Worte der Aerzte' nicht aufmerksam wurde, als bereits von einem Vorgänger auf das Werk gesetzt war: ‚Traité de médicine et chirurgie.'

Ein anderer interessanter Titel ist:

新鐫[1]、全補、天下四民利用便觀五車拔錦。

In diesem Werke sind verschiedene Methoden der Wahrsagerei angegeben, Talismane werden aufgezeichnet u. dgl. m. Unter andern werden auch Dominosteine, wie die Zeichnungen zeigen, zu irgendwelchen Zwecken benützt, so speciell die Doppelfünf, die Doppeldrei etc.

Ein Vergreifen ist hier nur bei dem letzten Theile des Titels 五車拔錦 möglich. Zunächst ist zu bemerken, dass 拔 in dieser Schreibweise leicht sowohl als 扳 = *p'ān* als auch als 拔 = 拔 *pă* genommen werden kann.

[1] Mangels der Type für *ch'ieh* (A. GILES, *Dict.* Nr. 1563) gesetzt.

p'ān heisst: ergreifen wegziehen, einwickeln, hinaufklettern.' *pān* gelesen: ,wegnehmen, herausziehen oder reissen';

dann wird *p'ān* auch gebraucht zur Bezeichnung der Doppelfünf (扳 五), der Doppeldrei (扳 三) und Doppelzwei des chinesischen Dominos.

拔 = *pă* ,(pflücken) herausreissen'.

錦 *tj̀in* (*kìn*) = ,Brocat, Stickerei, verziert' und dient zur Bezeichnung der Sechsvier des Dominos.

車 *tsh'ē* ist ,Wagen', 五 *ù* = ,5'.

Da in diesem Werke die erwähnten Dominosteine Anwendung finden, läge es nahe, *p'ān-tj̀in* zu lesen, damit müsste dann aber *ù-tsh'ē* in Einklang zu bringen sein.

Zunächst ist zu bemerken, dass im Chinesischen öfter 五, sowie 百 und 萬 einfach im Sinne unserer Mehrzahl angewandt wird. Es handelt sich dementsprechend darum, die in *ù tsh'ē* liegende Anspielung zu ermitteln.

In Mayer's *Chinese readers manuel* No. 858 findet sich: ,五 車 *wu ch'e*' metaphorisch für eine Büchermasse. Diese Ausdrucksweise ist von Chwang-tsze abgeleitet, der bezüglich eines gewissen Literaten schrieb, dass seine Bücher zu einer Ladung für fünf Wagen angewachsen seien. Darauf bezüglich schrieb Tu-Fu in einem seiner Gedichte 男兒須讀五車書 ,der Mann muss ganze Wagenladungen von Büchern lesen'. 五 車 ist demnach als ,Büchersammlung' zu nehmen; damit lässt sich aber logischer Weise nicht *p'ān tj̀in* als Bezeichnung von Dominosteinen in Verbindung bringen. Man muss sonach *pă-tj̀in* nehmen, das wörtlich ist: ,das Brocat (die Seidenstücke) auslesen,' im übertragenen Sinne also: ,Auslese des Besten' und drückt begrifflich sonach aus, was wir als Blumenlese bezeichnen. Hiefür gibt es im Chinesischen noch mannigfache Ausdrücke, wie 文 苑 *wên-wân*, 文 選 *wèn siüèn* für ,Auslese aus Schriften'. 摘 錦 *tĭ tj̀in* im allgemeinen Sinne = ,Auslese des Besten'.

Daher ist 五 車 拔 錦 ,Auslese des Besten aus allen Werken' und der Gesammttitel:

‚Auslese des Besten aus allen Werken, von den vier Classen des Volkes im Reiche mit Vortheil zu gebrauchen und zweckmässig zu beachten. Vollständige verbesserte, neue Auflage.'

Den Schluss dieser Skizze möge noch eine heitere Verwechslung bilden, die zwar nichts mit Büchertiteln gemein hat, jedoch auch in das Gebiet der ‚Steine des Anstosses' beim Uebersetzen aus dem Chinesischen gehört.

In einem kleinen ‚Grammatik' genannten Sprachbüchlein zur Erlernung des Chinesischen, das aus irgend welchen Quellen zusammengestellt ist, hat der betreffende Compilator, jedenfalls unbekannt mit dem Sprachgebrauch, für Pfui den Ausdruck *fáng p'í* angesetzt. Die Quelle hiefür ist leider nicht angegeben. Dieses *fáng p'í* bedeutet nun eine in anständiger Gesellschaft verpönte Action, zu der man allerdings Pfui sagt, nicht aber Pfui selbst, ja sogar der gemeine Bauer gebraucht für die Thätigkeit des 放 屁 einen euphemistischen Ausdruck. Würde der betreffende Compilator in der Meinung Pfui zu sagen, einem Chinesen vis-à-vis *fáng-p'í* anwenden, so würde er als Antwort erhalten: *pŭ wén-wén-tĭ* ‚es ist nichts zu riechen'.

Man kann allenfalls einem gemeinen Chinesen, der Zoten reisst, sagen, *nì fáng p'í*, das heisst aber dann nicht Pfui, sondern ist so zu verstehen, wie das derbe deutsche: Du hast ein ungewaschenes Maul.

Alphabetisches Verzeichnis

der bei den philippinischen Eingeborenen üblichen Eigennamen, welche auf Religion, Opfer und priesterliche Titel und Amtsverrichtungen sich beziehen.

Von

Ferdinand Blumentritt.

(Schluss.)

N.

Naanayo (†), ein Dämon der alten Tagalen.

Nagaanito (†). So nannten die alten Tagalen das Anbeten der Anitos.

Naga (†). So nannten die alten Tagalen und Pampangos die Gallionbilder ihrer Seeschiffe. Dieser Name deutet auf eine religiöse Bedeutung dieser Bilder hin, denn er ist auf das sanskritische *nâga* zurückzuführen und in anderen malayischen Sprachen bedeutet *naga* einen fabelhaften Drachen oder eine Schlange. *Naga* oder *diwata* heisst auch bei den Tirurays ein Ungeheuer, eine Art Fisch mit acht Köpfen, das im ‚Nabel' (Centrum) des Meeres lebt.

Nagabkan (†) oder **Magnisda** (†), der Gott der Höhe und des Himmels der Tagbanúas.

Nagbuyagan ist ein böser Geist der Tinguianen, Igorroten und Ifugaos.

Naguinao (sprich *Naginao*) (†), ein Dämon der alten Bisayas.

Naguined (sprich *Nagined*) (†), ein böser Geist der Bisayas.

Napapagkolaman oder **Napagkokolaman** (†) hiess bei den alten Tagalen die durch den Zauber **Kolam** behexte Person.

Nito, der Gott des guten Princips bei den Bagobos, wahrscheinlich ein Beiname des **Taguiama.** Jedenfalls ist N. mit *Anito* sprachlich dasselbe.

Nono oder **Nunó** heisst im Tagalischen soviel als ‚Grossvater‘. Diesen Titel legten die alten Tagalen nicht nur ihren Ahnengeistern, sondern auch dem Kaiman bei. Noch heute glaubt man in der Provinz Bulakan, dass im Walde ein Geist dieses Namens wohne, den man um Erlaubniss bitten muss, wenn man den Wald betritt. Auch den *Matandá sa punsó* nennt man *Nunó*.

Nonok. Diesen Beinamen führt der Baliti- oder Balete-Baum (Ficus indica L.), weil ihn die Tagalen als Wohnsitz der Anitos oder Nonos ansahen; bei den Tirurays, die diesen Baum auch heilig halten, heisst er *Nunuk*.

O.

Oasiasoias, ein Gott der Igorroten.

Ofó-Lukes, ein Dämon der Tirurays.

Okot (†), ein Gespenst der alten Bikols, das statt zu sprechen, zischte.

Olak (†) nannten die alten Tagalen die convulsivischen Bewegungen, welche die Priesterin machte, wenn der angerufene Dämon in sie einfuhr.

Ologan (†), Paradies der alten Bisayas.

Omolegú-Ferrendam, ein *Belian* oder Priester der Tirurays, welcher zu einem Gott wurde.

Onglo (†). So nannten die alten Bikols hässliche und boshafte Dämone; heute werden so die christlichen Dämone, Teufel, in der Bikolsprache genannt.

Osuang (†). P. Noceda sagt, dass so die alten Tagalen ein Gespenst oder eine behexte Person nannten, welche bei Nacht herumflog. Es ist dies nichts anderes als der **Asuang** der modernen Tagalen. Auch die Pampangos kannten dieses Gespenst.

P.

Paadiohan, der ‚Heckepfennig‘ im Aberglauben der Tagalen der Provinz Tayabas. Es sind Münzen, welche dem Besitzer das Zuströmen anderer sichern.

Pagaanito (†), ein tagalisches Wort, dessen Bedeutung ich nicht kenne, jedenfalls aber auf *Anito* hinführt.

Paganito (†). Nach P. Ruíz war der P. eine Art Spiritus familiaris der alten Tagalen, ich möchte aber nach Analogie von *Pag-diwata* glauben, dass P. soviel als ‚Opfer zu Ehren der *Anitos*‘ bedeutete.

Paganitohan (†). So hiessen die Stätten, wo bei den alten Tagalen die Anito-Idole *(Likhe)* verwahrt wurden oder aufgestellt waren.

Pagasuwangan (†) hiess bei den alten Tagalen jene Person, welcher der *Asuang* einen Schaden zufügte.

Pagdiwata oder **Pagdiuata** heissen die Opferfeste, welche die Mandayas zu Ehren des *Mansilátan, Badla* und anderer Gottheiten veranstalten.

Pag-Huni Nin Gangan (†), in Central-Luzón der Name für den Auguriengesang eines gewissen Vogels.

Pagkayan oder **Pagkayag**, eine Ceremonie der Mandayas; sie besteht darin, dass man in ein *Bobo* (Fischreuse?) ein mit Palmwein gefülltes Gefäss, sieben Krebse und sieben Portionen Kaubetel steckt, das Ganze mit Blättern verdeckt und in einem Hause niederstellt. Im Morgengrauen des vierten Tages zerstören sie das Ganze unter infernalischem Geschrei. Diese Ceremonie soll das Einschleppen, bezw. den Ausbruch von ansteckenden Krankheiten und der Fallsucht verhindern.

Pagtali, eine Ceremonie der Mandayas, wodurch sie die Zukunft zu erforschen suchen.

Paguakasan (†). Name, womit die alten Tagalen entweder die Personen, denen zu Ehren Trauerfestlichkeiten abgehalten wurden, oder das Haus, wo diese ‚Sterbeexequien‘ (*Uakas)* stattfanden, benannten.

Pakó. Nach dem Aberglauben der Ilokanen wird jener, welcher die Blüthe der Pflanze P., die keine sichtbaren Blüthen zu treiben scheint, besitzt, reich und von Weibern bestürmt.

Palaanito (†) war die Bezeichnung für ‚heidnische Tagalen‘ im Gegensatze zu den christlichen und mohammedanischen Tagalen.

Palanká. Die Subanos nennen so die kleinen Tischchen, die sie bei den Flussmündungen und in der Nähe ihrer Dörfer aufstellen

und mit *Gasi* (einer Art Branntwein) in winzigen Tässchen servirt, versehen. Sie haben den Zweck, den Durst böser Geister zu stillen und so diese abzuhalten, in die Ortschaften selbst zu kommen.

Palili, ein Dämon der Mandayas, welcher auf dem Berge Kampalili thront.

Pamaao (†), eine Krankheit, welche nach dem Glauben der alten Tagalen von den *Anitos* verursacht wurde.

Pamahyin oder **Pamahiyn** (†), gewisse abergläubische Bräuche der alten Tagalen.

Pamaynan (†), Steinchen, welche bei den alten Tagalen die mit Heiligennamen beschriebenen Wunderzettel abergläubischer Katholiken vertraten.

Panangyatang (†), ein Brauch der alten Ilokanen, wornach die Fischer den ersten Ertrag ihres Fischzuges wieder ins Meer oder den Kaimanen zuwarfen.

Pandake (die Spanier schreiben **Pandaque**) (†), ein Gott der alten Bisayas, welcher auf dem Berge Mayan residirte. (Man vergleiche die ilokanischen Geister **Dake**.)

Pandakesita (die Spanier schreiben **Pandaquesita**) (†), ein böser Geist der alten Bisayas, welcher gleichsam als Höllengott fungirte, denn er war der Beherrscher von *Solad,* d. h. der Hölle. P. und *Pandake* sind wohl ein und dieselbe Gottheit.

Pandot (†), ein grosses religiöses Fest der alten Tagalen, das oft vier Tage währte.

Pangabat heisst bei den Moros-Maguindanaos das Austreiben der Dämone aus dem Leibe der Besessenen. Der Dämon-Austreiber tastet mit dem Finger an dem ganzen Körper des Besessenen herum, als wollte er ein Insect fangen.

Pan̄gataohan (†), abergläubische Gebräuche der alten Tagalen, ähnlich dem *Pamahiyn*. Nach P. Plasencia hiessen so die Seher der Zukunft.

Pangulili, das Paradies oder Elysium der Bagobos.

Pantok, eine abergläubische Ceremonie der Maguindanaos, wodurch sie in die Zukunft sehen.

Panyata, ein Gespenst, das nach dem Aberglauben der (mohammedanischen) Sámal-laut der Insel Basilan erscheint, wenn die Hinterbliebenen eines Todten es unterlassen, am Grabe desselben eine Zeit hindurch Tag und Nacht eine Wache zu unterhalten.

Paraparang̃an (†), Idole der Ahnengeister der alten Bikols.

Pasambahan (†). Wollten die alten Tagalen einen feierlichen Eid schwören, so nahmen sie das Bild (Idol) eines ungeheuerlichen Thieres und schwuren, sie wollten von diesem Ungethüm aufgezehrt werden, wenn sie jemals den Eid brächen. Diese Art der Eidesleistung nannte man P., ebenso den Ort wo sie stattfand.

Pasiam (†). Festlichkeiten, welche die alten Tagalen nach dem Tode eines Familienmitgliedes diesem zu Ehren veranstalteten.

Pasing-Tabi sa Nono (†). Ein Brauch der alten Tagalen, nach welchem sie die Seelen ihrer verstorbenen Ahnen oder die *Anitos* überhaupt baten, sie mögen die Arbeit oder das Werk, womit sie sich gerade beschäftigten, zu einem guten Ende führen. Dasselbe geschah, wenn sie einen Wald betraten, eine Pflanzung anlegten u. s. w.

Pati, der Regengott der Ifugaos (und Igorroten).

Patianak. Der P. oder **Tianak** der Tagalen entspricht dem Puntianak der Malayen; es ist ein Spukgeist, der in verschiedenerlei Gestalt (oft als kleines Kind) erscheint und des Nachts die Wanderer äfft, und vor welchem die schwangeren und gebärenden Weiber sich in besondere Hut nehmen müssen. Er entsteht aus dem Fötus abortirter Kinder. (Man vergleiche übrigens meine Abhandl. in den *Mitth. d. Wiener Geogr. Ges.* 1882.) Der P. kommt nicht nur bei den Tagalen, sondern auch bei den Ilokanen, Bisayas und wahrscheinlich noch bei anderen Stämmen des Archipels vor (man vergleiche *Patianay*).

Patianay ist bei den Subanos ein männliches Wesen, welches, wenn man es in den Arm nimmt, sich in ein kleines, schönes Kind verwandelt, lässt man es aber aus, so wird aus diesem ein hässlicher Wurm, Käfer oder dergleichen. Vor dem P. müssen sich die schwangeren Frauen in Acht nehmen.

Pattung, Feste religiösen Charakters der Kalingas.

Pelubatan, eine Gottheit, Dämon, der Bagobos.

Piálungan, Amulete der Pampangos.

Piit, ein *Anito* der Igorroten (s. **Piti**).

Pinaghimisan (†) bedeutete bei den alten Tagalen soviel als der Ort, wo der religiös-abergläubische Brauch **Himis** abgehalten wurde.

Pinagosuangan (†), bei den alten Tagalen soviel als ‚der Behexte' (man vergleiche **Osuang**).

Piti, ein Gott der Ifugaos.

Pitho oder **Pithî** (†) war bei den alten Tagalen der Name eines Mannes der Vorzeit, welchen sie für einen Propheten gehalten hatten.

Poko, Name eines Gottes der Tagbanúas. Es ist ein guter Gott, den man auch bei Krankheiten anruft.

Popó (†), ein Dämon der alten Bikols, welcher den Kindern gefährlich war, denn berührte er das Haupt eines Kindes, so hörte es auf zu wachsen.

Pugót, ein Spukgeist der Ilokanen, der auch an den *Tigbalan* der Tagalen erinnert. Er nimmt, wie der *Patianak* verschiedene Gestalten an.

Pundaúgnon, ein böser Gott der Mandayas, Gemahl der *Malimbog.* Das Wort P. will soviel sagen als: ‚der, welcher in Versuchung bringt, der Versucher'.

R.

Rahu, ein Ungeheuer, das zugleich mit dem *Kedu* (s. d.) den Mond bei Finsternissen zu verschlingen droht (Aberglauben der Maguindanaos).

Rangá, ein zwei Meter langes Rohr, das vom *Belian* (s. d.) in die Erde gesteckt wird; oben ist es becherartig ausgehöhlt und in diesen Becher legt der Belian eine Betelportion als Opfer für die Götter (Aberglauben der Tirurays).

Ramut, ein Zaubermittel der Tirurays, welches denjenigen zum Platzen bringt, der eine Speise von dem durch den *Ramut* geschützten Ort nimmt und isst.

Remamut heisst in der Tiruray-Sprache sich des Zaubers *Ramut* bedienen.

Renañgá nennen die Tirurays Rohrstücke, an denen oben die Belian oder Opferpriester Betel anbringen, damit ihr Gott Tulus ihn kaue. Diese R. werden in den Boden des Hofes (? — *Patio*) aufgespiesst.

Rioa-Rioa, ein riesengrosser Dämon der Bagobos, der mit den Füssen am Himmelszenith hängt, während sein Mund beinahe die Erde erreicht. Sein Sohn Tabankak reicht ihm Menschen zum Frasse dar.

S.

Sadibubu, eine Gottheit der Igorroten.

Sairo. So nannten die Ilokanen, als sie noch Heiden waren, die bösen Dämone; heute ist dieser Name auf die christlichen Dämone oder Teufel übergegangen.

Saitan. Ein offenbar von den benachbarten Moros aus dem Islam herübergenommener Name eines oder mehrerer Dämone der Tirurays, welche diesen Krankheiten und Elend bringen.

Salaksak. Der Vogel S. kündigt nach dem Aberglauben der Ilokanen durch seinen Gesang bevorstehendes Unheil an.

Salibud. Nach der Mythologie der Bagobos ist S. jener Gott, der die ersten Menschen in den Künsten des Ackerbaues, der Gewerbe und des Handels unterrichtete.

Sakom (†), eine Ceremonie, durch welche die Opferpriesterin der alten Bikols Kranke heilte.

Sakuyan. Wenn bei den Tinitianen eine epidemische Krankheit ins Land bricht, so erbauen sie kleine Schiffe und laden die guten Geister ein, von denselben Besitz zu nehmen und sie vor Krankheiten zu schützen. Dieses Schiffsmodell heisst S. Ich glaube, dass diese von ORTEGA stammende Deutung nicht die richtige ist, denn sie gibt keinen richtigen Sinn, dieser wird vielmehr klar bei einem ähnlichen Brauche der Bisayas von Mindanao, der Bagobos und Sámallaut. Hier wird ein Floss- oder Schiffsmodell bei solchen Anlässen mit Speisen beladen in den Fluss oder in das Meer hinausgestossen, damit die Dämone, die man als Krankheitserreger ansieht, statt an den Menschen, an den Speisen des Geisterbotes sich sättigen können.

Saman (†), die erste Tochter des ersten Menschenpaares nach der Mythologie der alten Bisayas.

Sambuyuya oder **Kenogon-Sambuyuya,** eine Jungfrau der Tirurays, welche Göttin wurde.

Sangkakagí. Die S. vertreten in dem Aberglauben der Ilokanen von Ilocos Norte die *Katataoan* der Ilokanen von Ilocos Sur. Gleich diesen Spukgeistern sind sie sehr gefürchtet.

Sanian, eine Gottheit der Ifugaos (und Igorroten).

Saolopong (†), ein Stein, mit welchem die alten Tagalen Hexereien trieben.

Satibubu, s. **Sadibubu.**

Sawa (†), ein Dämon der alten Tagalen.

Sayang, ein religiöses Fest der Tinguianen.

Sayasaya, s. **Haya.**

Sedefón. Während der ersten sieben Tage nach einem Todesfalle zünden die Tirurays zur Nacht im Walde ein Feuer an und legen zu diesem ein wenig Reis, damit die herumschweifende Seele des Todten dort verweile und nicht in die Behausung zurückkehre.

Sedumunadok, der Gott der Erde, den die Tagbanúas bei ihren Ernten anrufen.

Seferrudien, ein abergläubischer Brauch der Tirurays, wodurch sie erfahren, ob einem Abwesenden ein Unheil zugestossen ist oder nicht.

Sejat (sprich *Sehat*) oder **Sehat,** ein Gott der Igorroten.

Sekulimbat, ein abergläubischer Brauch der Tirurays.

Semelingán, ein Dämon der Tirurays.

Semelingẽn nennen die Tirurays die Erscheinung des Dämons *Bolbol* in einem Hause, wenn er die Gestalt eines abwesenden Hausgenossen annimmt.

Sereno. Mit diesem spanisch klingenden Namen, der wohl von *Sirena* abzuleiten ist, bezeichnen die modernen Pampangos einen Geist, der wohl dem ‚Wassermann' der deutschen Sage entspricht.

Sialó, ein Gott der Katalanganen.

Sidapa (†). Es wird gesagt, dass die alten Bisayas ihren höchsten Gott bald **Lauon,** bald **Dia,** bald **Sidapa** genannt hätten. P. DEL-

GADO erzählt aber von den *Ilinguẽinen* (einem Unterstamme der Bisayas), sie hätten einen Gott Namens **Sidapau** oder **Sidapaw** besessen, welcher auf dem Berge Mayas auf der Insel Panay thronte und hier ein Lebensmaass für jeden, der auf der Erde geboren wurde, setzte; erreichte der Mensch das ihm vom S. gesetzte Zeichen, so musste er sterben.

Sigbinan (†). So hiessen bei den alten Bisayas eine Art Zauberer oder Wärwölfe, welche sich in Kaimane, Schlangen und Hunde verwandeln konnten und in dieser Gestalt die Menschen bissen oder tödteten. Manche S. schleppten einen Dämon in einem Kistchen mit sich herum, sie brauchten dann nur dem Dämon zu befehlen, diese oder jene Gestalt anzunehmen und das Kistchen zu öffnen, so fuhr der Dämon in der bestimmten Thiergestalt heraus und vollzog die ihm vom S. gegebenen Aufträge. Noch andere S. trugen einfach einen Hund, Schlange etc. in einem Kistchen mit sich, die sie von Zeit zu Zeit frei liessen, damit sie ihren Befehlen gemäss, diesen oder jenen Menschen tödteten oder bissen.

Siguimarugan oder **Sigimarugan** (†), ein böser Geist oder Gott der alten Bisayas.

Sikabay (†), das erste Weib oder die Eva der alten Bisayas.

Sikalak (†), der erste Mensch oder der Adam der alten Bisayas.

Silagan (†) oder **Siligan,** ein Dämon der alten Tagalen, welcher die Leber, besonders der weiss gekleideten Menschen, aus dem Leibe zog und vernichtete.

Simuran (†), ein böser Geist der alten Bisayas.

Sinaya (Aman Sinaya) (†), eine Gottheit der alten Tagalen, welche von den Fischern angerufen wurde.

Sipat, eine Gottheit der Ifugaos (und Igorroten).

Sirena. Mit diesem spanischen Namen bezeichnen die Ilokanen einen weiblichen im Wasser lebenden Geist. Die S. war ein hübsches Menschenkind und wurde von dem **Litao** (s. d.) unter das Wasser gezogen und zur Königin der Gewässer gemacht. Sie wohnt in einem goldenen Hause im Abra-Flusse bei Bigan und sucht Menschen ins Wasser zu locken, um sie zu tödten, mitunter aber auch um sie zu

beschenken. In ihrem Haare liegt, wie bei Simson die Stärke, bei ihr die Zauberkraft. Der spanische Name hat vielleicht einen älteren ilokanischen verdrängt.

Siring, ein böser Geist oder Dämon der Bagobos.

Sitan (†). P. Noceda nennt so ‚böse Geister' der alten Tagalen. Es sind dies keine nationalen Gottheiten dieses Volksstammes, sondern sie gehören zur Dämonologie des Islam, welcher kurz vor der Entdeckung und Eroberung der tagalischen Landschaften, besonders bei den oberen Classen dieses Volkes Eingang gefunden hatte.

Siukuy (†), eine Art Flussgott der alten Tagalen; ein kleines Männchen, das auf dem Grunde des Wassers oder im Röhricht des Ufers lebte.

Sohî heissen bei den Tagalen der Provinz Bulakan diejenigen Menschen (gleichgiltig welchen Geschlechtes), welche mit den Füssen voran aus dem Leibe der Mutter zur Welt kamen. Man schreibt ihnen, beziehungsweise ihrem Speichel, die Fähigkeit zu, zu bewirken, dass eine Jemandem in der Kehle steckengebliebene Fischgräte wieder sich auslöse und sich so entfernen lasse.

Solad (†), die Hölle.

Som, eine Gabe des Dämons Sukú, welche seinen Günstlingen es ermöglicht, dem Hunger zu trotzen. (Aberglauben der Pampangos.)

Sonat (†), der Oberpriester der alten Tagalen.

Sri, s. **Kotika.**

Suiburanen (†), ein Gott der Unterwelt der alten Bisayas (Igueïnes).

Suigaguran (†), ein Gott der Unterwelt der alten Bisayas (Igueïnes).

Suiit. Der S. ist ein kleines Vögelchen, dessen Gesang den Guinaanen die Zukunft verkündigt; jubilirende, schmetternde Triller sind glückbringend, langgezogene klagende Töne zeigen Unglück an.

Suinuran (†), ein Gott der Unterwelt der alten Bisayas.

Sukú ist nach dem Aberglauben der Pampangos ein Dämon, welcher den vielgenannten Berg Arayat oder Sinukuan bewohnt. Seine Gemahlin ist *Mingan,* die aber nicht bei ihm wohnt, seitdem

er sich auf jenem Berge niedergelassen hat, doch hat er bei sich drei Töchter, deren Namen mir leider unbekannt geblieben sind. Er hat Negritos zu Dienern. Die bärtigen Pampangos werden als Abkömmlinge von solchen Leuten betrachtet, welche einst einen Negrito-Diener des *Sukú* getödtet haben. Der Name **Sukú** bedeutet soviel als ‚der Unbesiegbare‘.

Sumpoy (†), ein Gott der Igueïnes (einer Unterabtheilung der alten Bisayas), welcher die Seelen der Verstorbenen zum Gotte *Suiburanen* führte.

Suyan, ein Untergott der Igorroten.

T.

Tabankak, ein Dämon der Bagobos, welcher die Menschen zur Unzucht verleitet und sie seinem Vater oder Gebieter Roa-Roa überliefert.

Tabiakond heisst bei den Tagbanúas der Gott des Erdinnern.

Tagabánua, eine Gottheit der Mandayas.

Tagabi, eine Bank, deren Ende Schweinsköpfe darstellt und die unter Beobachtung religiöser Bräuche verfertigt wird. Ihr Besitz macht den Kianganen zum Edelmann. (Abgebildet in: A. B. MEYER und A. SCHADENBERG, *Die Philippinen* I. Nord-Luzon. Dresden 1890.)

Tag-Adlao, ein Idol oder eine Gottheit, welche schönes Wetter gibt. Diese Gottheit wird von ‚*Monteses* de Mindanao‘ angebetet, da aber *Monteses* im weiteren Sinne des Wortes alle Bergstämme des Binnenlandes von Mindanao, im engeren Sinne aber nur die *Bukidnon* genannt wurden, so lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, welchem Stamme diese Gottheit angehört.

Tagadium oder **Tagalium** war ein frommer Bagobo, der mit einem Anderen (*Lumabat*) lebend in den Himmel auffuhr, wo beide zu Göttern wurden. Nach Anderen waren T. und *Lumabat* ein und dieselbe Person, welche vor ihrer Himmelfahrt *Tagadium* und nach der Gottwerdung *Lumabat* hiess.

Tagalpú heisst bei den Tagalen der Provinz Tayabas die Zaubergabe, welche alle Gegenbemühungen eines Nebenbuhlers aufhebt oder illusorisch macht.

Tagalhî (†), ein abergläubischer Brauch der alten Tagalen.

Tagalium, s. **Tagadium.**

Tagamaling, ein Dämon von Riesengrösse (Glauben der Bagobos).

Tagbalay, ein Hausgott der ‚*Monteses* de Mindanao' (Bukidnon?).

Tagtabibi Diwata, ein Idol, das einen Schutzgott der kleinen Kinder bei den ‚*Monteses* de Mindanao' (Bukidnon?) darstellt.

Taguibanua (sprich *Tagibanua*), der Gott der Saaten bei den Bukidnon, von dem sie reiche Ernten erhoffen.

Taguibulag (sprich *Tagibulag*), Gabe, welche nach dem Aberglauben der Tagalen bewirkt, dass die mit dieser Gabe begnadeten Zauberer sich unsichtbar machen oder überhaupt das Sehvermögen anderer Leute täuschen können.

Taguiroot (sprich *Tagiro-ot*) heissen im Ilokanischen gewisse Zauberkräuter.

Taguisama (sprich *Tagisama*) bezeichnet im Tagalischen ein Zaubermittel, wodurch Jemandem eine heftige Abneigung gegen eine andere Person eingeflösst wird.

Talamayeu oder **Talamayay** (sprich *Talamajäu*) heisst bei den Katalanganen das Weib ihres letzten Priesters *Hantasan*, der eine Art göttlicher Verehrung gewidmet wird.

Talibong, ein Opferfest der Mandayas.

Talonanon (†), Name der Schutzgeister der Saatenfelder der alten Bisayas.

Tambilang, ein Zauberbrauch der Moros-Maguindanaos, wodurch sie die Zukunft zu erfahren glauben.

Tanató, Idole der Bagobos (Laren? Penaten?), aus Holz, roth und schwarz bemalt, mit Schild und Lanze bewaffnete Krieger darstellend.

Tanguilin (sprich *Tangilin*), Titel der Priester der Subanon.

Taotauohan (†) hiess bei den alten Tagalen eine Art kleiner Idole.

Tarotaro (†) riefen die Tagalen, wenn sie in ihren Nöthen die *Katolonan* oder Opferpriesterin anriefen.

Tatao. 1. (†) Bei den alten Tagalen hiess so eine Art kleiner Idole. 2. Name einer Gottheit oder eines Ahnengeistes der Igorroten.

Tauák oder **Tawák.** Noch heute glauben die Tagalen, dass es Menschen gibt, welche mit einer Schlange zugleich (aus dem Mutterleibe?) geboren worden sind. Diese besitzen die Zaubergabe, den Biss giftiger Schlangen zu heilen, sowie diese selbst durch ein schlangenähnliches Zischen an sich heranzulocken. Der T. ist daran zu erkennen, dass er an Beinen und Armen einige Schlangenschuppen besitzt, und dass seine Augen jenen starren Glanz besitzen, durch welchen die Schlangen die Thiere, ihre Opfer, hypnotisiren. Dieser Aberglaube ist besonders in den Provinzen Tayabas und Bulakan verbreitet, dürfte aber auch in den anderen von Tagalen bewohnten Landstrichen verbreitet sein. (Man vergleiche die *Mannuma* der Ilokanen und die *Sigbinan* der alten Bisayas.)

Tauo sa sulup (wörtlich Waldmenschen) ist der Name gewisser Waldgeister, welche die Bukidnon in ihren Kriegsnöthen, Krankheiten und bei Reisen anrufen.

Tauo Satolonan oder **Tawo Satolonam,** ein böser Geist der Bulalakaunos, welcher Kinder frisst und sonst den Menschen allerlei Schaden zufügt.

Tauong Damó (wörtlich Waldmenschen) sind Spukgeister im Aberglauben der Tagalen der Provinz Tayabas.

Tchiehónau (sprich *Tschiëhónan*), ein Gott der Katalanganen.

Tetin, kleine, zierlich ausgestattete Hütten, welche sich die *Belian* oder Priester der Tirurays errichten, und in welchen sie in stiller Zurückgezogenheit die Offenbarungen Gottes erwarten.

Tianak, Abkürzung für **Patianak** (s. d.).

Tibagon, eine Göttin der Igorroten.

Tibao (†), ein Festschmaus, welcher die Leichenfeier der alten Tagalen beendigte.

Tigantau, ein Geist, den die Tirurays anrufen, wenn sie auf Fischfang ausgehen.

Tigbalang, ein Ungeheuer, das nach dem Aberglauben der Tagalen sich in verschiedenen Gestalten zeigt, meist als Mensch mit Pferdekopf, auf welchem drei Stacheln sich befinden. Er soll, wie der *Osuang*, die Transformation eines Fötus sein, und den Kindern nachstellen. Er wird auch *Tibalang* genannt.

Tigbeg ist der Name eines heiliggehaltenen Baumes.

Tigmamanukin, ein Vogel *(Irena cyanogastra)*, der von den heidnischen Tagalen verehrt wurde und ihnen durch seinen Gesang *(Labay)* Augurien gewährte.

Tiguiama (sprich *Tigiama*) oder **Tikiama** (spanische Transsscription *Tiquiama*) ist der gute Gott der Bagobos, ‚in welchem die Macht wohnt,' und der mit Hilfe der Untergötter *Mamale, Makakóret, Damakolen*, *Makaponguis* und *Todlay* etc. alle Sachen geschaffen hat.

Tií. Der siebente Tag nach einem Todesfalle, an welchem die Tirurays beginnen ein Feuer an einem bestimmten Orte anzulegen, wo sie Speisen für den Todten niederlegen. An diesem Tage wird auch das Trauermahl abgehalten.

Tiktik, ein Vogel, der den Tagalen die Annäherung des Dämons Asuang ankündigt.

Todlay, ein Gott der Bagobos, der bei Hochzeiten angerufen wird. Er ist der Schöpfer der Menschen männlichen Geschlechtes.

Todlibon, eine Göttin der Bagobos; sie ist eine reine Jungfrau, obwohl Gattin des Gottes *Todlay*.

Tomar (†), ein Spukgeist der alten Tagalen, identisch oder synonym mit **Patianak.**

Tomulak, ein (böser?) Geist der Bagobos.

Tulus, der Hauptgott der Tirurays.

Tunung, ein Dämon der Moros-Maguindanaos, welcher die Leute, in welche er einfährt oder über welche er seine Macht ausüben will, zittern macht.

U.

Uakas oder **Wakas** (†), Name der Todtenfeier der alten Tagalen.

Uar, eine Schlingpflanze, welche von den Tirurays zu religiösen Zwecken benützt wird. Erkrankt Jemand, so wird um die ganze Hütte ein Gewinde von *Uar* geschlungen; dadurch wird der Dämon *Bolbol* abgeschreckt, denn er glaubt eine Schlange vor sich zu sehen.

Uataugao oder **Vataugao** oder **Watawgao** (†), der Gott, welcher den alten Bisayas in Gestalt des Regenbogens sich offenbarte, und den sie, bevor sie in den Krieg zogen, anriefen.

Ubban, ein Sohn des Gottes **Apu** der Igorroten.

Uguismanáma (sprich *Ugismanáma*), s. **Manáma.**

Ulang̃o (†), kleine, den *Anitos* geweihte Häuschen der alten Tagalen, welche in der unmittelbaren Nähe des Hauses standen.

Ulugan, der poetische Ausdruck für **Kalualhatian** in der Sprache der Tagalen.

Umalagad (†), Name der Seelen der verstorbenen Ahnen, denen die alten Bisayas eine göttliche Verehrung erwiesen.

Unglo (†). So nannten die Bisayas den *Tigbalang.*

Y.

Yaua oder **Yawa** (†), Dämone der alten Bisayas.

Kürzungen der Composita im Indischen.

Von

R. Otto Franke.

Anknüpfend an die Bemerkung von Hofrath BÜHLER über die Ersetzung von *rajjugâhaka* durch *rajjuka,* in seinem fesselnden Artikel ‚*Aśoka's Râjûkas oder Lajukas*', *ZDMG*. 47, S. 466—71, theilte ich ihm brieflich mit, dass ich eine Reihe ähnlicher Fälle von Kürzungen gesammelt hätte. Dem seinerseits hierauf geäusserten Wunsche, dass ich dieselben veröffentlichte, komme ich hiermit gerne nach, denn ich glaube, dass ein erneuter Hinweis auf diese Erscheinung manchem Mitforscher hie und da über Schwierigkeiten hinweghelfen wird, welche dem sich in den Weg stellen, der derartigen Phänomenen zu begegnen nicht vorbereitet ist.

Ich sehe übrigens in solchen Erscheinungen nichts Auffälliges, denn sie sind nichts dem Sanskrit und überhaupt den indischen Sprachen ausschliesslich Eigenthümliches. Wenn man genau beobachten wollte, würde man wohl in den meisten anderen Sprachen, mindestens des indogermanischen Stammes, Analoga finden. Im Deutschen wenigstens sind sie sehr zahlreich. Wir sagen ‚der Bock' und ‚der Spaten', wo wir ‚das Bockbier' und ‚das Spatenbräu' oder gar den ‚Spatenbräuausschank' meinen. Das niedere Volk redet fast nie vom ‚Eisenbahnzug' oder dem ‚Pferdebahnwagen', sondern, in diesem Sinne, stets von der ‚Eisenbahn' und der ‚Pferdebahn'.

Schon solche Analogieen berechtigen uns, auf ähnliche Erscheinungen im Indischen gefasst zu sein. Und wenn wir dann eine Anzahl klarer Fälle dieser Art thatsächlich aus Sanskrit und Pâli

aufzählen können, dann dürfen wir auch mit gewissem Vertrauen weniger deutliche Fälle wenigstens hypothetisch in gleicher Weise deuten und haben jedenfalls nicht nöthig, Erklärungen, die noch weiter abliegen, herbeizuholen. In diesem Sinne beurtheile ich denn auch die von BÜHLER schon *ZDMG.* 40, S. 702 gegebenen Beispiele trotz der Zweifel von BÖHTLINGK.

Meinerseits kann ich schon auf eine Reihe früher von mir erörterter Fälle verweisen: *Indische Genuslehren,* S. 63 und *ZDMG.* 44, S. 481—8. Die neu notirten sind folgende:

Im Rukkhadhammajâtaka (FAUSBÖLL, Vol. I, S. 328) schickt Vessavaṇa den Baum- und Buschgottheiten eine Botschaft. Es steht aber nur da *rukkhagacchagumbalatânaṃ,* gekürzt für *-latâdevânaṃ,* und so wird häufiger in den Jâtakas einfach der Baumname zur Bezeichnung der in ihm wohnenden Gottheit (Yakṣa) gebraucht.

Im Jât. 22 (I, S. 176) ist *vinicchaye* Kürzung von *vinicchayaṭṭhâne* = ‚Gerichtsstätte'.

In Jât. 31 (I, S. 204) ist die ‚Halle der *Sudhammâ*' vermöge einer Kürzung aus *Sudhammâsabhâ* einfach als *Sudhammâ* bezeichnet.

In Jât. 48 (I, S. 253) wird ein Zauberspruch erwähnt, der den Namen *Vedabbho* führt. In der Gâthâ von S. 256 wird auch der Brahmane, der ihn kennt, *Vedabbho* genannt. Es liegt eine Kürzung aus *Vedabbhabrâhmaṇo* vor, das auch wirklich auf S. 253 steht.

Im Macchajâtaka (I, S. 331) wird die *saccakiriyâ* erwähnt. Dieses Compositum hat eine ganz specielle technische Bedeutung, die sich nur aus dem Zusammenhange ergibt: ‚das Anflehen der Gottheit um eine Gnade oder die Provocation eines Wunders mit wahrheitsgetreuer Berufung auf früher vollbrachte gute Werke und der Anspruch auf Erfolg um dieser Werke willen.' Manchmal, aber nicht immer, lässt es sich mit ‚Gottesurtheil' übersetzen. (WEBER, *Ind. Stud.* III, S. 119, scheint mit seinen Worten ‚die mystische Kraft der Wahrheit, *satyakriyâ*' dasselbe zu meinen.) Es folgt dann gleich darauf, anscheinend in gleichem Sinne, *saccaṃ,* und das dürfen wir dann vielleicht als Kürzung auffassen.

Das Illîsajâtaka (i, S. 350 und 353) bietet uns einen sehr interessanten Fall. Ein schiefäugiger oder schielender Gildenvorsteher wird da im Prosatext sowohl wie in der Gâthâ als *visamacakkhula* bezeichnet. Auf S. 349 wird derselbe genannt *visamaakkhimaṇḍalo,* und das giebt uns die Erklärung für das scheinbare Suffix *la* im erstgenannten Compositum an die Hand. Dieses ist nämlich weiter nichts als eine Kürzung von *visamacakkhumaṇḍala,* von dessen letztem Gliede nur das *-la* stehen geblieben ist. Einen ähnlichen Fall von Verstümmelung habe ich früher schon einmal angeführt in meinen *Indischen Genuslehren*, S. 58: *Himâla* für *Himâlaya.*

Die Bezeichnung des Dorfrichters, *gâmabhojako*, erscheint im Jât. 69 (i, S. 355) in gekürzter Form, als *bhojako*, in *duṭṭhabhojako.* Auch sonst.

niddhamana in Jât. 113 (i, S. 425) = geheimes Pförtchen oder Loch in der Mauer, scheint eine Abkürzung des sonst in gleicher Bedeutung vorkommende *niddhamanadvâra* oder *-magga* zu sein.

Im Gijjhajâtaka (ii, S. 50) ist *mâtu* in der bekannten Weise im Sinne von ‚Vater und Mutter' gebraucht, also als Kürzung eines Dvandva aus *mâtâ* und *pitâ.* Das geht daraus hervor, dass dem *mâtuposakagijjho* vorher der Satz entspricht *mâtâpitaro poseti.*

Im Commentar zum Upasaḷhajâtaka (ii, S. 54) muss *Buddhânaṃ* ‚den Buddha-Mönchen' bedeuten. Wenn wir hier nicht eine — nach den Pâli-Lautgesetzen allerdings mögliche — Vertretung von **Boddha* (skr. *bauddha*), das mir freilich noch nicht aufgestossen ist, oder einen, ebenfalls durchaus möglichen, Pluralis majestaticus (so dass Buddha allein gemeint wäre) annehmen wollen, müssen wir *Buddhânaṃ* als Kürzung aus *Buddhabhikkhûnaṃ* erklären.

Ich füge gleich einen ganz analogen Fall an, aus dem Pucimandajâtaka (iii, S. 34). Dort ist in der Gâthâ *râjâno* im Sinne von ‚Leute des Königs' gebraucht, stellt also eine Kürzung aus *râjapurisâ* dar, und so erklärt es auch der Commentator.

pacceko steht in Jât. 378 (iii, S. 240) für *paccekabuddho, guṇo* in einer Gâthâ von Jât. 418 (iii, S. 431) wohl für *guṇapâṇako,* das

im voraufgehenden Prosatext sich findet, denn die geforderte Bedeutung ‚Holzwurm' ergibt sich nicht primär aus *guṇa* = Faden, sondern nur aus **guṇaprâṇaka*.

massuṃ kâretvâ in Jât. 421 (III, S. 449) = die Barttoilette vornehmen lassend, scheint ebenfalls auf Kürzung (von *massukaraṇaṃ* oder ähnlich) zu beruhen.

vejjo in Jât. 432 (III, S. 511) = ‚Gespensterbeschwörer' ist gekürzt aus *bhûtavejjo;* und *vaṃka* in Jât. 434 (III, S. 522), Gâthâ, und sonst, wohl aus *vakkaṅga*. Beides bedeutet, wie sich aus der Pâli-Literatur ergibt, ‚Vogel', und diese Bedeutung wird vielleicht auch für das rigvedische *vaṅku* anzusetzen sein, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe.

In V. 61 des Dhammapada ist *caro* ganz zweifellos für *saddhiṃcaro,* Begleiter oder Hausgenosse, gebraucht.

Khaggo = Rhinoceros (wörtlich: das Thier mit dem Horn: *khaḍga*) ist ganz offenbar eine Kürzung eines Compositums, also vielleicht von *khaggamigo* oder ähnlich. Auch im Sanskrit findet sich ganz ebenso das gekürzte *khaḍga* = Rhinoceros.

Eine ganze Reihe gekürzter Namen von Künsten findet sich im Sâmaññaphalasutta, § 56 (*Dîghanik.* I, S. 67). Als Beispiel daraus diene *supinaṃ* = Traumdeutung. — Ebenso verhält es sich mit der magischen Wissenschaft, die in Jât. 432 (III, S. 504) einfach als *cintâmaṇi* (‚Stein der Weisen') statt *cintâmaṇivijjâ* bezeichnet wird.

Im Cullavagga I, 13, 6 wird das Dvandva *Sâriputtamoggallânâ* zu *Sâriputtâ* gekürzt, denn wir lesen da: *Sâriputtamoggallâne âmantesi: gacchatha tumhe Sâriputtâ.*

Das bekannte masc. *bodhi* = Bodhibaum ist eine Kürzung aus *bodhirukkho*.

paṃsukûlaṃ, wörtlich nur = Kehrichthaufen, bezeichnet z. B. Mahâv. I, 20, 1 Lumpen, die von Kehrichthaufen aufgelesen sind, oder vielmehr sogar Kleider, die aus solchen Lumpen gemacht sind, und kann in diesen Bedeutungen nur Kürzung eines volleren Compositums sein, z. B. *paṃsukûlacîvaraṃ,* das ebenda, I, 30, 4 sich findet.

vusitavâ von Mahâv. v, 1, 20 bedeutet soviel wie **vusitabrahmacariyavâ* oder *-cariyo* und vertritt also einen derartigen volleren Ausdruck, da es dem *vusitaṃ brahmacariyaṃ* von 18 entspricht.

Im Mahâv. iii, 4, 3 finden wir *âgame juṇhe* = wenn die lichte Monatshälfte kommt. *juṇha* muss hier eine Kürzung aus dem ebenfalls im Pâli vorkommenden *juṇhapakkho* sein. Dasselbe muss dann mit dem gleichbedeutenden masc. *jyautsna* im Sanskrit der Fall sein (aus *jyautsnapakṣa*). *juṇha* und *kâḷa* als selbstständige Substantiva = ‚helle' und ‚dunkle Monatshälfte' finden sich auch in Gâthâ 16 von Jât. 17 (i, S. 165).

Das Compositum *Mahâsatto*, mit dem in den Jâtakas sehr häufig der *Bodhisatto* bezeichnet wird, ist nur die aufs Neue, mit *mahâ*, zusammengesetzte Kürzung *Satto* von *Bodhisatto*. Die primäre Uebersetzung ‚das grosse Wesen' wäre viel zu blass, denn man meint stets den ‚Bodhisattva'. Selbstverständlich kann aber das Compositum in anderem Zusammenhange auch wirklich die primäre Bedeutung haben.

Nur mit starken Zweifeln führe ich eine besondere Kategorie ähnlicher Erscheinungen aus dem Pâli an. In den im Mahâvagga und Cullavagga üblichen recapitulirenden Versen am Ende der einzelnen Bücher kommt eine sehr grosse Menge von Kürzungen vor, aber nicht allein solche, die an der Grenze der einzelnen Compositionsglieder Halt machen, sondern auch solche, die in das Innere der Worte einschneiden und diese verstümmeln. Das Letztere macht mich stutzig. Wir haben es wohl mit Producten aus einer Zeit zu thun, als für die Pâli-Literaten das lebendige Sprachgefühl erstorben war. Immerhin müssen wir dieses Phänomen mit erwähnen, da es vielleicht symptomatische Bedeutung hat und beweist, dass eben Compositionskürzungen in der Pâlisprache so gang und gäbe waren, dass man solche nunmehr mit grosser Willkür vorzunehmen anfing. Es lohnt nicht, viele solcher Beispiele anzuführen. Ich will nur eins erwähnen: In dem Summarium am Ende des ersten Buches des Mahâvagga (S. 99, V. 18) entspricht *Vatthumhi* (selbstverständlich müsste so statt *vatthumhi* gedruckt sein) dem *Kapilavatthusmiṃ* von Mahâv. i, 54, 1.

Ich glaube, ich wage nicht zu viel mit meiner Vermuthung, dass diese Verstümmelungen möglicherweise doch wenigstens eine symptomatische Bedeutung haben. Dass ein allgemeiner Zug zur Kürzung in der Pâli-Mâhârâṣṭrî-Classe der Dialecte vorhanden war, geht aus der Verstümmelung einer Anzahl Zahlworte hervor, die in diesem Zusammenhang hier erwähnt sein mögen, obwohl sie in unser Thema eigentlich nicht mit einbegriffen sind: ‚Vierzig' heisst im Pâli *tâlîsaṃ* neben *cattâlîsaṃ*. In der Mâhârâṣṭrî kommt umgekehrt *cattâ* neben *cattâlîsaṃ* etc. vor. ‚Zweiundvierzig' heisst in Mâhâr. *bâyâlîsaṃ* für *bâ-câyâlîsaṃ* und weiter sogar *bâyâla;* ‚fünfzig' *pannâ* neben *pannâsaṃ;* ‚einundsechzig' *egaṭṭhi* für *ega-saṭṭhi;* ‚achtundsiebzig' *aṭṭhattari* für *aṭṭha-sattari.* — Im Pâli haben wir Spuren der gleichen Neigung in den wiederholten Fällen, wo in einem Compositum aus zwei auf *-ka* endigenden Adjectiven das *-ka* des ersten weggefallen ist. Im Mahâparinibb. S. 237 steht im Vers das Compositum *accho-disâtodikaṃ* (Acc. Fem.). Die wirklichen Elemente dieses Compositums werden klar aus den Worten von ebenda S. 233: *Kakutthâ nadî ... acchodikâ sâtodikâ.* Ebenso wird das häufiger vorkommende *uppaṇḍuppaṇḍuka,* z. B. im Jât. 253, aufzufassen sein.

Hemacandra lehrt in seiner Prâkritgrammatik, I, 87, in der Mâhârâṣṭrî werde *mirâ* zu *merâ.* Pischel bemerkt dazu, ein Sanskritwort *mirâ* käme nirgends vor. Das wird seine guten Gründe haben. Ich glaube nämlich, dass *merâ* (nach Analogie z. B. von *pâṭiheraṃ,* Mâhârâṣṭrî *pâḍiheraṃ,* und *pâṭihîraṃ* neben *pâṭihâriyaṃ* im Pâli für Skr. *prâtihârya*) nicht aus *mirâ,* sondern aus Skr. *maryâ* entstanden ist. Nach Râyamukuṭa zu *AK.* bedeutet das ‚Grenze', und auch Trivikrama erklärt *merâ* mit *sîmâ. merâ* und *maryâ* aber scheinen dann Kürzungen aus *maryâdâ* zu sein.

Aus dem Sanskrit kann ich noch folgende Beispiele anführen. Mahâbhâr. I, 949 (Böhtlingk, *Sanskrit-Chr.*[2] II, S. 47, Z. 9) z. B. findet sich *jâtakam* = *jâtakarma,* ‚Geburtsceremonie'.

In *dharmaṃ pravartayituṃ* (Mahâbhar. XII, 12745) und *sarva-dharmapravartaka* (ebenda 12751) dürfte *dharma* Kürzung des in diesem Zusammenhang gewöhnlich gebrauchten *dharmacakra* sein.

Sâyaṇa gebraucht wiederholt das aus *paçukarman, paçvijyâ* oder einem ähnlichen Compositum gekürzte *paçu* im Sinne von ‚Thieropfer', z. B. zu Ṛgv. 7, 4; ferner zu Ṛv. 7, 9, V. 5; *vaiçvadeve paçau;* im Commentar zu 7, 2 ist *iṣṭi* unnöthiger Weise wieder zu *paçu* hinzugetreten: *paçâv iṣṭâv.*

Nach der Anukramaṇî (Oldenberg, *Die Hymnen des Ṛigveda* i, S. 139) sind i, 15 und ii, 36. 37 an die *‚ṛtavaḥ'*, d. h. an die Gottheiten der *ṛtuyâja's* gerichtet. *ṛtavaḥ* muss hier im Sinne der Anukramaṇî natürlich auch als Kürzung eines Compositums gefasst werden.

Der *Sâhityadarpaṇa* wird in Candraçekhara's Commentar zur Çakuntalâ citirt als *Darpaṇaḥ,* und sein Verfasser als *Darpaṇakâra;* s. Pischel, *De Gr. Pr.* S. 22.

Desgleichen wird das Prâkritwerk *Prâkṛtasâhityaratnâkara* von Candraçekhara zur Çakuntalâ sowohl in dieser Form, wie auch in der gekürzten *Sâhityaratnâkara* angeführt. Pischel, ebenda, S. 23.

Einen Fall aus dem Veda bringt mit Berufung auf meine einschlägigen Erörterungen in den ‚*Indischen Genuslehren*' Bloomfield in *Am. J. of Philol.* xii, 4, S. 428 zur Sprache: er fasst *jalâṣa* auf als Kürzung von *jalâṣabheṣaja* = ‚der den *jalâṣa* zur Arznei hat'.

Einen anderen führt Whitney, *Indische Grammatik,* § 1309 an: In *patayán mandayátsakham* (Ṛv. i, 4, 7) hält er *patayát* für eine Kürzung aus *patayátsakham.*

Wenn Pâṇini manchmal einen Gaṇa nicht in der gewöhnlichen Weise (durch *-âdi*), sondern durch das in den Plural gesetzte erste Wort desselben benennt, so kann man auch das, logisch betrachtet, nur als eine Kürzung eines Compositums mit *-âdi* auffassen, oder als Kürzung eines Dvandva, das enden müsste mit ‚und die andern': i, 3, 91 *dyudbhyo luñi,* wozu die Kâçikâ bemerkt: *bahuvacananirdeçâd âdyartho bhavati.*

Ganze Kategorieen gekürzter Dvandvas umfassen Pâṇini's Regeln i, 2, 67 ff.

Aber auch auf die Verbalcomposition scheint die Kürzung hinüberzugreifen. Gewöhnlich wird das transitive, mit Acc. construirte ‚bewachen, pflegen' im Pâli durch *paṭijaggati* wiedergegeben, so

auch in Jât. 43 (I, S. 245). Gleich darauf folgt aber in der gleichen Bedeutung und Construction das einfache *jaggati* (das sonst nur ,wach sein' oder ,erwachen' bedeutet) offenbar in Anlehnung an *paṭijaggati*. Diese Kürzung, wenn es eine solche ist, liegt übrigens auch im späteren Sanskrit vor.

Es hat nicht viel Zweck, die Beispiele noch weiter zu häufen. Selbst einige hier von mir aufgeführte unsichere Fälle abgerechnet, wird immer noch genug gesichertes Material übrig bleiben, das die Neigung der Inder zu derartigen Kürzungen von Composita zweifellos darthut.

Anzeigen.

Kurt Klemm, *Das Ṣaḍviṃçabrāhmaṇa mit Proben aus Sāyaṇa's Commentar nebst einer Uebersetzung*, herausgegeben von —. Prapāṭhaka 1. — Gütersloh 1894. 8°. 94 S.

Dieses zum Sāma-Veda gehörige Brāhmaṇa war bisher nur in einer Ausgabe des Paṇḍit Jībānanda Vidyāsāgara (2. ed. Calcutta 1881) zugänglich, die, wie man sich aus den vom Verfasser zu seiner Ausgabe des 1. Prapāṭhaka mitgetheilten variae lectiones überzeugen kann, äusserst fehlerhaft war. Es war daher ein verdienstliches Unternehmen, wenn der Verfasser, einer Anregung seines Lehrers, Professor Geldner, folgend, mit Hilfe eines grösseren handschriftlichen Materials, über das er auf S. 11 ff. Rechenschaft gibt, daran ging, als Probe einer zu erwartenden Edition des Ganzen, vorläufig von dem 1. Prapāṭhaka einen kritisch gesichteten, fehlerfreien Text herzustellen, und er hat sich dieser Aufgabe in durchaus zufriedenstellender Weise entledigt. Vorangeschickt ist eine Erörterung über die Brāhmaṇa's des Sāma-Veda, die, ebenso wie der Abschnitt über Sāyaṇa und sein vielerörtertes Verhältniss zu Mādhava (p. 15 ff.), das zusammenstellt, was die bisherige Forschung darüber zu Tage gefördert hat. Betreffs des Ṣaḍviṃçabrāhmaṇa scheint es dem Verfasser wahrscheinlich, dass dasselbe ursprünglich eine Ergänzung zum Tāṇḍya bildete (p. 14); seine Abfassungszeit ist unbekannt, doch ‚spricht nichts dagegen, es noch der vorchristlichen Zeit zuzuweisen' (p. 15). Der Text des 1., 2. und 7. Khaṇḍa wird mit dem vollständigen Commentar Sāyaṇa's gegeben, zu Khaṇḍa 3 und 4 werden nur Auszüge aus dem Commentar mitgetheilt, von Khaṇḍa 5 und 6

nur der Text. Alles, Text und Commentar, ist übersetzt. Sowohl der vom Verfasser hergestellte Text wie auch die Uebersetzung machen durchaus den Eindruck der Zuverlässigkeit und zeugen von sorgfältiger Arbeit. Den Schluss macht eine Reihe von erläuternden Anmerkungen, die bisweilen freilich, wie die Anmerkung 29 (p. 87), die uns darüber belehrt, dass die Vasu eine Götterclasse seien, mit Indra, nach späterer Ansicht Agni, an ihrer Spitze, auf wenig sachkundige Leser berechnet zu sein scheinen. Bei der Ausgabe des ganzen Brāhmaṇa wird sich der Verfasser sicherlich eine Uebersetzung des Commentars schenken, die darauf verwendete Mühe würde kaum die gebührende Anerkennung finden. Ebenso wäre zu wünschen, dass er den Commentar nur in Auszügen, etwa wie zum 3. und 4. Khaṇḍa des von ihm publicirten Abschnittes, mittheilte, und vor allem, dass Text und Commentar getrennt von einander gedruckt werden, und nicht so, wie er es jetzt gethan hat, dass hinter jedes Brāhmaṇa gleich der dazu gehörige Commentar gesetzt wird.

Wien. Th. Bloch.

Zúñiga. — *Estadismo de las Islas Filipinas ó mis viajes por este país por el Padre Fr. Joaquín Martínez de Zúñiga Agustino calzado. Publica esta obra por primera vez extensamente anotada* W. E. Retana. Madrid 1893. 8° 2 vol. (Vol. i : xxxviii und 549 S., Vol. ii: 116 und 629 S.).

Der Pater Joaquín Martínez de Zúñiga, Mitglied des Ordens der beschuhten Augustiner, geboren im Jahre 1760 in Aguilar (gehörend zum Bisthum von Calahorra in der Provinz Logroño in Alt-Castilien) und gestorben auf der Insel Manila im Jahre 1818, hat zwei Werke über die Philippinen verfasst, die zu dem Besten gehören, was wir über diese Inselgruppe besitzen. Dies haben wir hauptsächlich dem Umstande zu verdanken, dass der Autor seit dem Jahre 1786 auf den Philippinen lebte und dadurch Land und Leute und namentlich die Sprache und die Anschauungen der Letzteren

gründlich kennen lernte. Seit 1791 wirkte er als Pfarrer unter den Tagalen und zwar in Hagonoy, Kalumpit und Parañaque.

Die zwei Werke, welche unser Autor verfasst hat, sind 1. *Historia de las Islas Philipinas.* Sampaloc 1803. 4°, 487 S., ein Werk, das auch ins Englische von JOHN MAVER übersetzt wurde, und unter dem Titel *An historical view of the Philippine Islands.* London 1814 erschienen ist. 2. *Estadismo de la Islas Filipinas*, ein Werk, das wahrscheinlich in den Jahren 1803—1805 verfasst wurde und bis auf den heutigen Tag ungedruckt geblieben ist.

Den Inhalt dieses Werkes bildet die ausführliche Beschreibung einer Expedition, welche der Verfasser als Begleiter des Marine-Commandanten Don Ignacio Maria de Alava gemacht hat. Diese Expedition hatte den Zweck einer genauen Erforschung der Inseln in geographischer, physikalischer, politischer und commercieller Beziehung. Man besuchte die Inseln, kam mit den Eingeborenen in Berührung und zog Erkundigungen über alle Verhältnisse ein. — Deswegen sind die in der Reisebeschreibung des von echtem wissenschaftlichen Geist erfüllten Augustiner-Paters enthaltenen Mittheilungen über Land und Leute der Philippinen als eine wahre Fundgrube zu betrachten, die für eine Reihe von Wissenschaften eine reiche Ausbeute bietet, und von der nur zu wünschen ist, dass sie von den Gelehrten auch ausgebeutet werden möge.

Von ganz besonderem Werthe sind die Apéndices, welche mehr als 600 Seiten füllen und als eine musterhafte Leistung des gelehrten Herausgebers zu betrachten sind. Davon umfasst Apéndice *A* Noten zu dem *Estadismo* (S. 1—91), Apéndice *B* die Bibliographie der Philippinen von 1610—1893 (S. 93—352), Apéndice *C* den geographischen Index (S. 353—420), Apéndice *D* den zoologischen Index (S. 421—441), Apéndice *E* den botanischen Index (S. 443—469), Apéndice *F* den mineralogischen Index (S. 471—475), Apéndice *G* den ethnologischen Index (S. 477—528), Apéndice *H* einen Index über verschiedene Materien, welche in den vorangehenden Indices keinen Platz gefunden haben (z. B. Ackerbau, Industrie, Handel u. s. w., S. 529—559), Apéndice *I* den Personen-Index (S. 561—626).

Ich muss gestehen, dass mir noch kein Werk ähnlichen Inhalts vorgekommen ist, das von dem Herausgeber mit so viel Hingebung und Sorgfalt bearbeitet worden wäre.

FRIEDRICH MÜLLER.

HANS STUMME, *Tunisische Märchen und Gedichte. Eine Sammlung prosaischer und poetischer Stücke im arabischen Dialekt der Stadt Tunis,* von —. Bd. 1. Transcribierte Texte nebst Einleitung. Leipzig 1893 (LX und 113 S. in Gr.-8°). Bd. 2. Uebersetzung (VIII und 157 S. in Gr.-8°) ib. eod.

Wir erhalten hier zum ersten Male längere, ganz genau transscribierte Texte in der Mundart von Tunis und damit einen wichtigen Beitrag zur Kenntniss des Westarabischen. Die Mittheilungen MALTZAN's in der *ZDMG.* 23, 65 ff. 27, 232 ff. werden durch diese Arbeit wesentlich ergänzt, ja antiquiert, denn wo seine Angaben von ihr abweichen, dürfen wir wohl ohne Weiteres den Fehler auf seiner Seite suchen. STUMME war jedenfalls wissenschaftlich besser vorbereitet, die Eigenthümlichkeiten der Sprache von Tunis genau zu beobachten und aufzuzeichnen. Er folgte darin dem Beispiel seines Lehrers SOCIN.

Nur ein wirklicher Kenner des Maghribinischen könnte STUMME's Leistung völlig würdigen und die Stellung des Tunisischen innerhalb dieser Dialectgruppe genau bestimmen. Nun habe ich mich bis dahin mit den westarabischen Dialecten fast gar nicht abgegeben, und habe mich jetzt auf diesem ganzen Gebiet nur nothdürftig orientiert. Dennoch hoffe ich den Arabisten, deren grosse Mehrzahl hier auch nicht besser Bescheid wissen wird, einen Gefallen zu thun, wenn ich, nach sorgfältigem Studium dieses Werks, einige Mittheilungen über das Tunisische gebe, theils nach den Texten, theils nach den Darlegungen über die Lautverhältnisse in der Einleitung. Freilich werden sie durchaus nicht systematisch oder gar erschöpfend sein; ich hätte noch bedeutend mehr sagen können.

Das Schibboleth der maghribinischen Dialecte ist bekanntlich *n* als Präfix der 1. Singularis Impf. und *ū* als Suffix der 1. Pluralis

Impf. (نقتل ,ich tödte', نقتلوا ,wir tödten').[1] Diese Formen sind natürlich auch die von Tunis.

Consonanten. — Die Laute ث und ذ, welche in den meisten maghribinischen Dialecten, wie in Aegypten und Syrien, zu ت und د werden, bleiben in Tunis — wie im Allgemeinen in Andalusien[2] — Spiranten. In *fémma* ,dort', mit angehängtem ش (شَىْء) *femmâš*,[3] und dem daraus gebildeten *femmîka* = ثَمّة[4] ist ث, wie das ja im Arabischen sporadisch mehr vorkommt, zu ف geworden; ebenso im Andalusischen *fémme* (PEDRO 109, 31). Dagegen algerisch *temma, temmāk;* marokkanisch[5] *timmā*.[6] Das د in *žbid* = جبذ stammt wohl aus einem andern Dialect; auf alle Fälle ist es grade bei diesem Worte sehr weit verbreitet; s. DOZY s. v. — Auf die Bewahrung der Laute ث,

---

[1] So schon نقول انا in der Urkunde vom Jahre 1165 bei CUSA, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia* I, 107; dann נקדר, נשהד als Sing., נכונו, נעטיו als Plural in dem jüdischen Document vom Jahre 1187/88 eb. 495; andre solche Formen in der Urkunde von 1242 eb. 604. So hat auch der, wohl aus derselben Periode stammende, Vocabulista SCHIAPARELLI's als 1. Sing. durchweg نفعل. In den africanischen Beduinenliedern in Ibn Chaldûn's *Muqaddima,* die allerdings durchaus nicht als Zeugniss für die Zeit der Personen gelten können, denen sie in den Mund gelegt sind, und die dazu nur eine mit Dialectformen gemischte Litteratursprache darstellen, findet sich so نصدفوا ,wir treffen' 3, 368, 11, نستاملوا ,wir hoffen' 3, 381, 6. Kenner arabischer Urkunden und populärer Litteraturstücke aus Spanien können vielleicht noch ältere Belege für diese Formen beibringen. — So nahe es lag, die 1. Person im Plural mit derselben Endung zu versehn wie die übrigen (die Femininformen auf *na* waren früh abgekommen), so räthselhaft ist mir die Bildung der Singularform; denn die Erklärung aus vorgesetztem انا empfiehlt sich nicht, da das Vorsetzen der selbständigen Personalpronomina gar nicht üblich ist.

[2] Mit Andalusisch bezeichne ich das von PEDRO DE ALCALA dargestellte Arabisch. Ich benutze LAGARDE's Ausgabe.

[3] Der Circumflex bezeichnet die betonte Länge.

[4] ثَمَّ würde *femm* ergeben. Beiläufig bemerkt, möchte ich in der Endung ثَمَّةَ dasselbe demonstrative ת-Suffix sehn, das im Sabäischen und Geez bei den Demonstrativen eine so grosse Rolle spielt und, wenn ich nicht irre, zuerst von HALÉVY wie im Sabäischen, so auch im phönicischen המת erkannt worden ist.

[5] Für's Marokkanische beziehe ich mich meist auf SOCIN's Texte: *Zum arab. Dialekt von Marokko.* Im XIV. Bd. der *Abh. der phil.-hist. Classe der k. sächs. Ges. der Wiss.,* Nr. 3. Leipzig 1893.

[6] Im maltesischen *hemmae*, *hemm* ist schwerlich einfacher Lautwandel, sondern Analogieeinwirkung von *hynnae* ,dort' = هُنّا und *hauni, haun* ,hier' = هٰهنا.

ذ dürfte sich besonders der Anspruch dieses Dialects gründen, als ein besonders ‚guter' oder gradezu ‚der beste' zu gelten. Natürlich kann der Sprachforscher höchstens von mehr oder weniger alterthümlichen, nicht von ‚guten' und ‚schlechten' arabischen Mundarten reden. Ob nun unser Dialect, alles in allem genommen, dem Altarabischen näher stehe als manche andre, ist doch sehr fraglich.

ظ und ض sind in Tunis zu einem Laut zusammengefallen, den Stumme als emphatisches ذ bezeichnet. ج ist zu ژ (*ž*) geworden, und wo Störung durch einen andern Zischlaut eintritt, zu ز, z. B. *zǟz* جاز, *mízlis* مجلس, wie auch ش durch andre Zischlaute in س oder ص verwandelt wird, z. B. *sžîă'* = شجيع, *ās-ísmek* = آش اسمك, *ṣâḫṣ* = شخص. س und ص wechseln stark. — ق bleibt meist *q*, wird aber manchmal zu *g*.

Ursprünglich oder nach Ausfall kurzer Vocale zusammenstossende Consonanten werden vielfach einander assimiliert und, wenn sie identisch sind oder werden, fällt der erste im Anlaut oft ab. Vgl. z. B. *dδūq*[1] ‚du schmeckst' 75, 28 = تذوق, *uddáuur* ‚und drehst' 51, 30 = وتدوّر, *džî* ‚kommst' تجى, *mbî'* = *nbî'* ‚ich verkaufe', *ennéfsū* = لِنفسه, *nižđu* ‚fragte ihn' 51, 26 = نشدَه, *wa'mĕnna* 57, 23 = وعملنا — *lillâk* ‚deiner Herrin' für *llillâk* 52, 11, *naḫḫîlek* ‚ich entferne dir' für *nnaḫḫîlek;* und so fällt durchweg das charakteristische *n* der 1. Person vor *n* und, nach Assimilation, vor *l* und *r* weg, so dass damit der Vorzug grösserer Deutlichkeit dieser Form gegenüber der alt- und ostarabischen wieder verloren geht. Ebenso ist es oft mit dem Artikel vor Sonnenbuchstaben, zu denen natürlich auch *ž* (ج) gehört, z. B. *seíjida* 50, 6 = *esseíjida;* meist schützt hier aber die Beibehaltung des Vocals *ä, e* den assimilierten Laut. So in *lzîrt elwâqwâq* ‚nach der Insel Waqwâq' 20, 25. 21, 13 *zîrt* für *zzîrt (zzîret)* aus *žzîret.* — Wie in manchen andern Dialecten wird عه zu حّ, z. B. *qaṭṭáḫḫum* 59, 1 = قطّعهم, *ibîḫḫa* 58, 28 = يبيعها, *mtáḫḫum* = متاعهم u. s. w. Aus قه wird durch rückwirkende Assimilation قّخ, z. B. *elqḫîwa* ‚der Kaffee' 52, 15 = القُهَيْوَة (Dim.), *ḥáqqha* ‚ihr Preis' 53, 25 = حقها u. dgl. m. Solche Assimilationen finden nun auch zwischen zwei eng

[1] Aus typographischen Gründen setze ich δ für Stumme's Bezeichnung des ذ.

zusammengesprochenen Wörtern statt; der Dialect hat ein weitgehendes Sandhi.[1] Vgl. z. B. *sâhher-rábbi* 54, 1 = سَهَّل ربّى; *túqtur-rûḥĕk* ,tödtest dich selbst' 42, 30 = تقتل روحك; *âž-žābhâlek* ,was brachte sie dir?' 57, 15 = اش جابها لك (ايش); *ḫan-ndábbĕr* ,lass mich rathen' 50, 32 und so öfter mit خَلّ = خَلِّ (خَلِّى) vor der 1. Person; *nídfaḥ-ḥáqqḥa* ,ich ihren Preis zahle' 53, 25 = ندفع حقها u. s. w.

Umstellungen von Consonanten sind nicht häufig. Ob جبذ (tunisisch *žbid*) aus جذب entstanden, ist eine alte Streitfrage.[2] Aus نُصْف wird *nufṣ* 53, 36, wie maltesisch *nofs*.[3]

In der Vocalisation fällt bei unserm Dialect zunächst die grosse Ausdehnung der Imâle des *ā* zu *ǟ* auf; sie herrscht überall vor, wo sie nicht durch die emphatischen Laute oder die starken Gutturale (d. h. ع ح غ خ) gehindert wird. Doch wird das *ā* auch da, wo die Imâle statthaft ist, oft bewahrt; so z. B. *ḥδâha* und *ḥδâha* ,bei ihr' = جذاها dicht neben einander S. 52; *fissmâ* 15, 33, *fissmâ* 82, 16, *essĕmâ* 15, 34 = (فى) السماء. Das Maltesische hat, wie es scheint, viel regelmässiger die Imâle zu *iē*;[4] wird sie gestört, so bleibt ein etwas dumpfes *ā* (VASSALLI's *â*). Schon im 12. Jahrhundert war, nach den griechischen Transscriptionen zahlreicher Eigennamen in CUSA's Diplomen zu schliessen, in Sicilien die Imâle des *ā* ebenso ausgebreitet; sie erscheint als *ε*, während bei der Störung *α* bleibt. — Die Diphthongen *au* und *ai* werden im Allgemeinen zu *ū* und *ī*, resp. bei emphatischen Lauten zu dem etwas dumpferen *ŷ*, z. B. *lūtâr* 67, 36 = الأوتار; *kīf* = كَيْف, *ḍŷf* = ضَيْف. Erhalten werden sie zuweilen durch Gutturale, z. B. *'ainîhum* = عَيْنَيْهِم; *'eini* 56, 3 = عَيْنى;

[1] Sicher so auch das Altarabische, wie sich besonders aus den, freilich zum grossen Theil verkünstelten, Assimilationen, Verschleifungen u. s. w. beim Korânlesen erkennen lässt.

[2] *Žnâib* ,edle Pferde' 8, 36 ist wohl einfach جنايب, Pl. von جنيب, s. DOZY, nicht نجايب.

[3] Andalusisch *nuç*, aber im Plural noch *ançáf* PEDRO 309, 19 f., während in Aegypten und Syrien *nuṣ* schon *anṣâṣ* bildet.

[4] Das ist, als Diphthong gesprochen, der Laut von VASSALLI's *ŷ*. Ich verdanke einige sehr werthvolle Angaben über maltesische Lautverhältnisse einem Briefe des Maltesers TAGLIAFERRO an Dr. STUMME, den mir dieser Gelehrte unaufgefordert freundlichst übersandt hat.

aber doch *ḫîr* = خَيْر (häufig). Ferner in der Verdopplung: *aijâm* = أَيَّام; *ṭaijibtílha* ‚sie bereitete ihr' 52, 15 = طَيَّبَتْ لها; *ĭteíjima* ‚Waise' 51, 36 = يَتِيمه; *'eíjin* ‚hilf' 52, 3 = عَيِّن und *'âun* ‚hilf' 53, 26 = عَوِّن (beide für altes أَعِنْ); *daúur* ‚suche' 51, 30 = دَوِّر; *raúŭḫet* ‚sie ging' 53, 26 = رَوَّحَتْ u. s. w. Aehnlich شَىْ noch in *hākeššei* ‚jene Sache' 52, 5 = هذاك الشىء und ähnlich in *kúllšē* 50, 22, sowie ein paar Mal mit *mα* ‚nichts' (mit Nachdruck) *mâ . . . šê* 28, 36. 37, 28. 60, 26. Sonst zu *ši, š* abgeschwächt. Ausnahmen bilden das häufige *lûĕl* (*lûl* 56, 26) = الأَوَّل und *mîjẹt* 50, 23 = مَيِّت. — Das etliche Mal vorkommende *fôq* (neben *fuq*) = فَوْق verdankt sein *ō* wohl erst wieder nachträglicher Steigerung, wie sie in einigen wenigen Fällen vorkommt z. B. in *nā'ōra* ‚Wassermühle' 51, 30 = ناعورة, *maṭmôra* ‚Keller' = مطمورة, *'ărôs, 'ărôsa* ‚Bräutigam, Braut', *'ammarhôlu* ‚machte es ihm' 53, 18 عَمَّر له, *lôṭa* ‚unten' = لَوطا (das zunächst *lûṭa* ergäbe).

Auslautende lange Vocale werden, wenn unbetont, sehr oft verkürzt, aber der Gebrauch spottet aller Regeln, da zuweilen dasselbe Wort in derselben Verbindung mit und ohne Verkürzung vorkommt; das gilt z. B. von der Pluralendung ـُوا und vom Personalsuffix *ū* (ـُهْ). Auch sonst werden unbetonte lange Vocale in offner Silbe gelegentlich verkürzt. und umgekehrt betonte, vereinzelt selbst unbetonte Vocale gedehnt, z. B. *mūhýmma* neben *muhýmma* = مُهِمّة.

Sehr charakteristisch ist aber für unsern Dialect, dass er die kurzen unbetonten Vocale in offnen Silben grösstentheils auswirft, ja oft selbst in geschlossenen. Das geschieht in solchem Maasse in keinem mir bekannten Dialect. Nur geben STUMME (Einl. XXXII, Anm.) und SOCIN (brieflich) an, in Marokko werde die Ausstossung der Vocale noch weiter getrieben; SOCIN's Texte zeigen das freilich nicht. Durch die beliebte Verschiebung des Tones in Verbal- und Nominalformen فَعَلَ, فَعِلَ u. s. w.[1] wird der Fall noch häufiger. So haben wir z. B. *rqad* = رَقَدَ, *dḫal* = دَخَلَ, *lbis* = لَبِسَ, *ḫbar* = خَبَرٌ, *ktub* = كُتُبٌ u. s. w. Und nun gar Fälle wie *tḫráq* ‚verbrannte' 33, 22. 70, 6. 71, 4 = اِتَّحَرَق oder تَحَرَّق, *tfraq* ‚wurde aufgelöst' 67, 3, *mâ nlqâši* ‚ich treffe nichts'

[1] Das Maltesische behält den Ton auf der Paenultima und somit den Vocal selbst.

XXXII, *iblâdek* ‚nach deinem Lande‘ 56, 31, *âja nṣṭâdū* ‚lasst uns auf die Jagd gehn‘ 4, 14 (= *nuṣṭâdū* 4, 17), *stġâḍ* ‚ward zornig‘ 76, 1 = استغاظ, *šthît* ‚ich wünschte‘ 17, 13 u. s. w. In den meisten der genannten Fälle geht der anlautenden Gruppe kein Vocal vorher. Andrerseits wird eine anlautende Doppelconsonanz oft wieder durch einen vorgeschobenen Vocal gestützt, z. B. *ĕflís* ‚ward arm‘ 14, 37 für gewöhnliches *flis*. Anlautende ع und ه erhalten statt der Vocallosigkeit ein ganz kurzes *a*, z. B. ‘*ămél* = عَمِل, *hăbáṭ* = هَبَط: so auch *ămár* ‚befahl‘.[1] Für vocallos werdendes *w* und *j* treten die entsprechenden Vocale ein: *uqúf* = وُقُف; *ĭtímm* 17, 14 = يَتِمّ, *iqálla*‘ 16, 16 = يُقلِّع u. s. w. Vielfach werden diese beiden Laute aber auch im Inlaut vocalisiert.

Die Vereinfachung der Vocalisation geht nun aber gar nicht gleichmässig vor sich. Mancher kurze Vocal hat sich auch in offner Silbe wenigstens als Schwa-Laut erhalten. Dazu wird, wo jetzt drei Consonanten zusammentreffen sollten, manchmal nach dem ersten ein Hülfsvocal eingeschoben. Diese Formen, die STUMME nicht übel ‚aufgesprengte‘ nennt, treffen wir bekanntlich viel im Aramäischen, bei Gutturalen auch im Hebräischen; wie denn der Vocalbestand des Dialects stark an aramäische und zum Theil auch an hebräische Lautverhältnisse erinnert. So haben wir z. B. *míkensa* ‚Besen‘, *jăđebḥū* ‚schlachten‘, *jílibsu* ‚bekleiden sich‘, *júḫuržu* ‚gehn aus‘, *júqo‘du, júqo‘dū* ‚sitzen‘, *tý̆šorbu* ‚trinket‘, *níšĕrbu* ‚wir trinken‘, *qišertek* ‚deine Rinde‘ = قِشْرَتَك, *ḫidemtek* ‚deine Arbeit‘, *wuzertek* ‚deine Vezire‘ 56, 18.[2] Im Imperfect I herrschen diese ‚aufgesprengten‘ Formen vor; doch finden sich auch noch andre, z. B. neben den eben genannten auch *ný̆šrbu* ‚wir trinken‘ 46, 23, *jilzmū* und *jilzĕmu* ‚sind nöthig‘, *nírkĕbu* ‚wir sitzen auf‘, *jínšĭdū* ‚suchen‘, ja selbst *jáhăbĕṭu, náhăbĕṭu* von *ḥăbáṭ* ‚hinabgehn‘, *níḫĭdīmu* ‚wir arbeiten‘.[3]

---

[1] Solche Fälle von ء sind sehr selten.

[2] Von *wúzra* = وُزَراء, dessen *a* wie ein aus ـَةٌ entstandenes behandelt wird. Aehnliches auch sonst in diesem wie in andren Dialecten.

[3] Dasselbe Schwanken zeigt sich bei den von keiner Theorie gehemmten mandäischen Schreibern (s. *Mand. Gram.*, S. 26 f.), ja zum Theil auch im Syrischen. So

Die Vocalisation wird nun ausserdem durch allerlei Trübungen, Ausgleichungen und Zusammenziehungen stark verändert. Wir finden da für (kurzes) Fatḥ *a, å* (,zwischen *a* und *o*'), *ä, e;* für Kasr *i, ẹ* (,zwischen *e* und *i*'), *e, y* (,leicht nach *ü* getrübtes *i*'); für Ḍamm *u, ů* (,zwischen *u* und *o*'), *o, ÿ* (,stark nach *u* getrübtes *ü*') — *ë* (,wie *e* im franz. *je*', also ungefähr *ö*) steht für ـَ, für ـِ und selbst für ـُ. Ja, STUMME sagt, genau genommen seien der Nüancen noch mehr; gewiss hat er darin Recht, aber ich fürchte doch, dass er (wie früher SOCIN) in dem Bestreben, die kleinsten Schwankungen in der Aussprache der kurzen Vocale zu notieren, schon zu weit gegangen ist: auch das schärfste Ohr kann sich da leicht irren, und dazu kommt die Gefahr, rein individuelle Eigenthümlichkeiten des Sprechenden dem ganzen Dialect beizulegen. Aber so viel ist klar: wenn schon die langen Vocale nicht immer constant sind, so herrscht bei den kurzen grosses Schwanken. ,Wir hören oft ein und dasselbe Wort innerhalb weniger Minuten im Munde des Tunisers hinsichtlich der Aussprache der kurzen Vocale in drei oder vierfacher Fassung (etwa نشرب als *nišrub, nýšrůb, nóšrob* oder *nůšrůb*).' Das Dogma von der Unverletzlichkeit der Lautgesetze leidet auch hier, wie überall, wo es ernstlich, d. h. an lebenden Dialecten, geprüft werden kann, Schiffbruch!

Von den mancherlei Veränderungen der Vocale will ich nur noch die durch Gutturale und *q* erwähnen. Auslautend verwandeln sie (und oft auch *r*) *i, e* in *a: ṭâlaʿ* = طالِع, *ʿâšaq* = عاشِق, *mfâtaḥ* ,Schlüssel' = مُفاتِح, *tnåbbah* 67, 34 = تُنَبِّه, *ḫâṭar* neben *ḫâṭer* = خاطِر, *ikéṭṭar* 68, 19 = يُكَثِّر neben *dábbër* 50, 34 = دَبِّر u. s. w. Aehnlich *qâʿad* = قاعِد. Tritt hinter ـَعْ noch ein Consonant, so kann das *a* gedehnt werden: *šeffâʿni* ,nimm meine Fürbitte an' 49, 33 = شَفِّعْنى,

---

im Hebräischen יַעַלְצוּ neben וַיַּעַלְצוּ u. s. w. (s. OLSHAUSEN, S. 501). — Nicht selten sind ,aufgesprengte' Formen im Maltesischen: *noboġdu* ,wir hassen' VASSALLI 36, *jaʿarfuš* ,kennen' eb. 141, *yfyršae* ,Teppiche' eb. 138 = أَفْرِشَة u. a. m. In diesem Dialect erhält aber der neue Vocal den Ton, da die Malteser nie die drittletzte Silbe betonen. — Bei den Beduinen der syrischen Wüste so *maʿarfa* WETZSTEIN in *ZDMG.* 22, 191, Anm. 1.

ĕnṭallâ'kum ‚ich hebe euch auf' 46, 35, *smâ'tkum* ‚ich hörte euch' 39, 28; meist unterbleibt aber diese (im Geez herrschende) Dehnung. Ans Hebräische erinnern wieder die Hülfsvocale in Fällen einerseits wie *áhăbĕṭ* u. s. w. (s. oben S. 255), *măhăbûl* ‚verrückt', andrerseits wie *sžîă'* = شجيع, *mlîĕḥ* (neben häufigerem *mlîḥ*) ‚schön', *eddmûĕ'* ‚die Thränen' 69, 6, *ibîĕ'* (öfter *ibî'*) ‚verkauft'. So selbst *rbóă'* ‚Viertel' 53, 9, 12 رُبُع für رُبْع.

Ich bemerke ausdrücklich, in Einklang mit Stumme, dass eine systematische Darstellung der tunisischen Vocalisation äusserst verwickelt sein würde; doch lässt sich wenigstens meistens eine gewisse ratio erkennen, während mir solche in Socin's marokkanischen Texten ziemlich oft ganz verschleiert ist.

Dass beim engen Zusammensprechen zweier Wörter oft ein auslautender oder ein anlautender Vocal ausfällt, entspricht ganz dem Character des Dialects. So mehrmals *bîn' ubīn néfsū* (*'áqlū*) = *bînū u''* بينه وبين نفسه (عقله); *bâba wúmmi 'žîu* ‚mein Vater und meine Mutter werden kommen' (= *ižîu* يجيوا) 64, 15 u. s. w.

So wird im Sandhi beim Fortfall eines anlautenden Hamza der kurze Vocal der Auslautsilbe zuweilen stark geschwächt oder lieber ganz weggeworfen: *hábbĕṭ îdu* (sprich *hábbĕṭîdu*) ‚er liess seine Hand hinab' 70, 37, *bînk ubīnárḍek* ‚zwischen dir (*bînek*) und deinem Lande' 22, 33, *rāžl âḫor* ‚ein andrer Mann' (*râžel*) 50, 16, *qâ'd iqárdeš* ‚mit Karden beschäftigt' 54, 10 = قاعد يُقَرْدِش, *barkt álla* ‚der Segen Gottes' 63, 4, *fīsqŷft īhûd* ‚in der Hausflur von Juden' 64, 22 und so öfter bei der Femininendung.

Einzelne viel gebrauchte Wörter werden sehr stark zusammengezogen. So *qútlek* ‚ich sagte dir' 26, 14. 49, 6, *qútli* ‚sagtest mir' 26, 14. 49, 6 und manchmal *qátlu* ‚sie sagte ihm', aber doch öfter *qālítlū*.[1]

Beim Verbum treten in der i. Classe die alten Verhältnisse der Vocale des Perf. zum Impf. und Impt. (wie فَعَلَ, يَفْعِلُ; فَعُلَ, يَفْعُلُ)

[1] Vgl. im Maltesischen *jaf*, *taf*, *naf* für *ja'raf* u. s. w. Ungewöhnliche Verstümmelungen kommen bei vielgebrauchten Wörtern wohl in allen Sprachen vor. Wo bleibt da die Unverletzlichkeit der Lautgesetze?

zwar noch theilweise zu Tage, aber sie sind doch vielfach gestört. فعِل, يَفْعَل, das im Maltesischen gänzlich fehlt, habe ich nur noch bei hohlen Wurzeln gefunden, wie *bât* (dessen 1. und 2. Sg. *bitt* heissen wird), *tbât*. *Lbis* bildet *tílbis*, *'ămél: ná'mel*, Impt. *á'mel*. Hier hat das Perf. sich das Impf. assimiliert. Umgekehrt ist es wohl bei *ḫdim* (,arbeiten'): *jíḫdim, jíḫĕdim*, Impt. *íḫdim, íḫĕdim*;[1] *nšid* (نَشَد), *jínšid*, Impt. *ẹ́nšid; 'ăréf* (عَرَف), *já'ref; dḥak* (ضَحِك), *jýḍḥak* und *táḍḥak; ḥkum* (حَكَم), *jáḥkum, jắḥkum*, Impt. *áhkum* u. a. m.[2] Bei فعَل, يَفْعُل findet im Impf. meist Vocalausgleichung (اتباع) statt;[3] so *ṭlab, núṭlub (tý̆ṭlub)*, Impt. *úṭlub; ḫraž, juḫraž*, Impt. *úḫruž; ḍrab, tóḍrob*, Impt. *óḍrob; q'ad, nóq'od (tů́q'od, túq'od)* u. s. w. In *sraq, jásraq* (= سَرَق, يسْرِق) ist das *a* des Impf. durch das *q* verursacht, wie in *jerža', jĕ̂rža'* (= يَرْجِع) durch ع u. s. w. Für شرِب tritt *šrab* ein: Impf. *týšrob, tíšrob*, Impf. *ĕ̂šrob*. Echte فعُل sind vielleicht *mruḍ* (,krank sein'), *tumruḍ*; so *ḍmun* (ضمِن), *júḍmun*. — Man findet in Tunis für die meisten der 13 maltesischen Formen (VASSALLI 45) Entsprechendes: im Ganzen ist dort die Zahl der möglichen Formen wohl noch grösser, selbst wenn man gewisse kleine Schwankungen, wie *y* und *i*, nicht besonders rechnet. In Malta scheinen hier die Regeln fester zu stehn als in Tunis. Der betonte Vorschlagsvocal des Impt. richtet sich, wie im Maltesischen, fast stets nach dem der Impf.-Präfixe.

Wie längst die Formen des f. pl. verloren waren, so hat unser Dialect auch die der 2. sg. f. eingebüsst. In den Prosatexten kommen allerdings noch drei vor: *mā túḍulmī* ,thue nicht (ما = classischem لا) Unrecht' 47, 27, *ḫabbĕrîni* ,sage mir an' 48, 4, *ḥäddĕṭîh* ,erzähle ihm' 73, 11. Solche Formen gehören gewiss der Litteratursprache an. Häufiger sind sie in den Gedichten, welche überhaupt mancherlei enthalten, das aus der höheren Sprache stammt; aber auch da stehn die Masculinformen ohne Unterschied daneben.

---

[1] PEDRO 406, 24: *trabajar*, [Imperf.] *naḳdém*, [Perf.] *ḳadémt*, [Imperat.] *aḳdem* etc. (*ḳ* = *ḫ*).

[2] Vgl. jetzt BARTH in *ZDMG*. 48, 3.

[3] نُعُبُدُهُمْ ist schon Lesart einer Schule Sura 39, 5, wie FLEISCHER, *Kl. Schriften* 1, 98 aus dem *Kaššâf* anführt.

Eine grosse Schwäche der meisten, und auch unsers Dialects ist es, dass im Perf. die 1. und 2. sg. völlig identisch geworden sind.

Das alte Passiv ist, wie es scheint, beim Verbum finitum so völlig verschwunden wie im Maltesischen.[1] *Júẖlaq* ‚wird erschaffen' in dem Gedichte 106, 104, 3 gehört schwerlich der lebenden Sprache an. Bei dem Schwanken der Vocalisation war die Unterscheidung des Passivs durch blosse Veränderung kurzer Vocale nicht mehr durchführbar. Gebräuchlich ist noch das Part. مفعول, z. B. *mektûb, maḥsûb, mâqhôr; máḥšī, múqlī* (beide 31, 18; beachte die Betonung), fem. *muqḍîä, mibnîjä.* Von sonstigen Passivparticipien nenne ich z. B. *m'allaq* = معلَّق; *mlā́ūwaḥ,* f. *mlā́ūūḥa* ‚hingeworfen' (ganz wie die Activformen); *mkéttef* ‚gefesselt'; *mŭẖúbbi* ‚verborgen' 93, 38, 3, f. *mẖubbîjä* 79, 11 (vgl. *mythúbby* 82, 23); *mġuṭṭîjä* (f.) ‚bedeckt' 69, 32. Man sieht, wie auch hier die Vocalisation schwankt.

Auch die Formen der IV. Classe würden sich nur schwer von denen der I. abheben. In den andern Dialecten höchstens noch spärlich vertreten, scheint sie im Tunisischen völlig ausgestorben zu sein. Allerdings zeigen sich noch Nachwirkungen von ihr: die *i*-Form *flis* ‚er ward arm' geht gewiss von einem Impf. **jíflis* = يُفْلِس aus, *sílimet* ‚sie nahm den Islâm an' 61, 32 von **jislim* = يُسْلِم, *qýrrli* ‚gestehe mir, *qirrûli* ‚gestehet mir' beruht auf أَقِرّ, أَقِرّوا, trotz des neuen Perf. *qarr* u. s. w.[2] Eine alte versteinerte Form der IV. Classe ist noch *hât* = هاتِ. Nicht mehr als zum Verbum gehörend werden gefühlt die als Adjectiva oder Substantiva gebrauchten Participien *méntna* (f.), *mentnîn* (pl.) ‚stinkend' = مُنْتِن; *míṭemna* ‚werthvoll' 54, 32 = مُثْمِنة; *muhýmma, mūhýmma* ‚trefflich' = مُهِمّة; *mislim, mislmîn* = مُسْلِم; *mýfti,* pl. *mfâti* ‚Mufti'.

Auffallender Weise fehlt im Tunisischen ebenfalls die in andern Dialecten (auch im Maltesischen) sehr ausgebreitete VII. Classe. Ich finde nur in einem Gedicht *inṣáhnu* ‚sie wurden zerquetscht' = انسحنوا.

[1] In der andalusischen Vulgärsprache war es nicht sehr gebräuchlich, PEDRO 18, 14.

[2] Im Maltesischen ist noch das Impf. *jūri* ‚zeigt' (von أَوْرَى = أَرَى), aber das Perf. davon ist *wyrae*, wie *bykae* بَكَى (VASSALLI 60), so dass das Impf. jetzt wie regelmässig von وَرَى gebildet aussieht. Das Tunisische hat *wárra* ‚zeigen'.

Die alte Form der VIII. Classe kommt auch in Aegypten nur bei Wörtern vor, die aus der höhern Sprache stammen.[1] In Tunis ist sie bei einigen hohlen Wurzeln gebräuchlich: *iṣṭâdū, rtâḥna* 82, 11, 13 und andre Formen von اصطاد und ارتاح, *mištâq* 20, 25 = مُشْتاق, *lištiâq* eb. = الاشتياق, *ḫṭâru* ‚erwählte ihn' 38, 27 (اخطار für اختار). Ferner *štahît* = اِشْتَهَيْتُ. Sonst nur *rtáḥlu* in einem Gedicht 95, 47, 4 = اِرْتَحَلوا. Statt افتعل tritt dagegen تفعل ein (تِفْعَل, تْفَعَل): *timsáḥ* ‚ward verwandelt' 72, 3, pl. *tmásḥū* 71, 3, 6, *taǧlaq* ‚ward verschlossen' 32, 30, *timḥánte* ‚ich wurde versucht' 96, 53, 4, pl. *tmáhnū, tḫalqû* ‚wurden geschaffen' 95, 47, 5 (mit Verschiebung des Tons wegen des Verses), *titĕržâm* ‚sie soll gesteinigt werden' 68, 13, *tidžmá* ‚wirst versammelt' 21, 30, *tḥráq* ‚verbrannte' (öfter), *taǧnît* ‚bist reich geworden' 29, 26, *tiblâ* ‚zu ertragen hatte' 32, 31 (im Sinne von ابتلى), *tikwît* ‚bin gebrannt' 49, 74, 4, *tḥall* ‚ward gelöst', *jitḥáll* ‚wird gelöst', *tūlíd* ‚ward geboren' 38, 34, *titbâʿ* ‚sie wird verkauft' 81, 30 u. s. w. Dabei werden sogar Formen wie *itšráb, jitšráb* nicht gescheut.[2]

Eine vereinzelte Neuerung ist das mehrfach vorkommende *isḫâil* ‚sich einbilden' = اِسْتخايَل, also ähnlich wie das ägyptische *istaraíjaḥ* ‚sich ausruhen'.[3]

Bei den Verben tert. ى (و, auch ـَ) ist besonders merkwürdig, dass im Perf. die 3. sg. f. auf *ât, ǟt* ausgeht: *mšât, ĕmšǟt* ‚sie ging', *ʿâṭât* ‚gab', *lqât* ‚traf an', *ufǟt* (وَفَتْ) ‚war vollständig'; *wallât, wallǟt* ‚ging zurück' (‚wurde'); *nādǟt* ‚rief' — *eddâtu* ‚brachte ihn' 21, 2, *warrâtu* ‚zeigte ihm' 17, 16, *tlāqâtū* ‚traf auf ihn' 52, 26. Obwohl *at* in مَشَتْ, نادَتْ u. s. w. sicher aus *āt* verkürzt worden ist, so trage ich doch grosses Bedenken, diese tunisischen Formen, denen die maltesischen auf *āt*, resp. *ât, ŷt* (d. i. *iēt*) genau entsprechen, für ur-

---

[1] SPITTA, S. 214 und mit richtiger Erkenntniss des Thatbestandes VOLLERS 51 f.

[2] Im Maltesischen ist افتعل noch ganz lebendig und fehlt diese Neubildung. Dagegen hat es eine andre aus VII und VIII: *ntʿamel*, Impf. *jyntaʿmel* (VASSALLI 78).

[3] Durchaus verkehrt wäre es natürlich, solche استفاعل und استفعّل (wozu maltesisches *stkerreh* ‚verabscheuen' = استكرّه VASSALLI 79) für uralt zu halten, weil auch das Geez solche Bildungen hat; auch da sind sie jüngeren Ursprungs. — *Isténna, sténna* ‚warten', das weit verbreitete استنّى, zähle ich hier nicht, da es ja aus استأنى entstanden ist.

sprünglich zu halten. Ich sehe darin vielmehr Neubildungen nach den Masculinformen *mšâ, lqâ* u. s. w. Ganz so bildet man die 3. pl. durch ein neu an die Singularform angehängtes *u: mšâu, eddâu, wallâu, itʿaššâu* ‚speisten' 54, 4, *tʿaddâu* ‚sind vorüber'. Ebenso dann im Impf. *jibdâu* ‚fangen an', *jelqâu* ‚treffen', *nitʿaššâu* ‚wir wollen speisen' 54, 5, *jižžarâu* ‚laufen in die Wette' (vi) 26, 11 f. und bei *ī* = *jibkîu* ‚weinen', *tarmîu* ‚werft', *wiġannîu* ‚und singen'. Seltner bei *ī* mit unbetonter Endsilbe: *nímšiu, nimšju* ‚wir gehn' 24, 5. 32, 7 (öfter *nimšîu*), *jáʿṭiu* ‚geben' 34, 6, *nwállju* ‚wir werden' 37, 22. Im Impt. *thennâu* ‚seid guten Muths' 39, 31, *ëtelhâu* ‚achtet auf' 12, 13 (تَفَعَّل, resp. اِتَّفَعَّل). So wird auch von dem wie ein Impt. gebrauchten *bárra* ‚hinaus!' (بَرًّا), ein Pl. *barrâu* gebildet 64, 15.[1]

Besondere Beachtung verdienen اكل ‚essen' und اخذ ‚nehmen'. Die Grundform der Wurzel bleibt im Impf. *jâkul, tâkul, jâkĕlū* (mit Suff. *jākĕlûh,* mit ش *jāklûši*) — *jâḫuδ, tâḫĕδu* (*nâḫδĕk* ‚ich nehme dich'; *naḫδûk* ‚wir nehmen dich'). Aber häufig verliert hier in ganz ungewöhnlicher Weise اخذ bei den consonantisch auslautenden Formen sein ذ[2]: *jâḫu, nâḫu* und selbst mit Suffixen *nāḫûha, nāḫûh,* sowie *mā tâḫuš* 50, 16 neben *tâḫuδnîši* 50, 34, *tāḫúδnī* 51, 4. Der bekannte Wechsel von anlautendem ء und و zeigt sich im Partic. *wāḫúδhā, wāhúδha* ‚sie nehmend' 62, 21. 45, 13, in *nwakkelhôlu* ‚ich gebe es ihm zu essen' 72, 28, *nwakkĕlûh* ‚wir — ihm' 67, 30 (ii) (*wakkâl* ‚Fresser' 45, 32).[3] Höchst auffallend ist aber das Part. *mâkel* ‚essend' 80, 15.[4] — Der Impt. i ist *kûl,* pl. *kûlu; ḫûδ, ḫôδ* (*ḫûδhum),* pl. *ḫûδū,* also wie von كول, خوذ. Während nun das Maltesische so auch das Perf. bildet (*kŷl; ḫâ,* f. *ḫâdet*), nimmt unser Dialect (wie der von Algier)

[1] So im Maltesischen von *ejja* ‚vieni', ein Plural *ejjew* ‚venite' (Vassalli 80), während das entsprechende tunisische *âja* ‚auf!' auch vor dem Plural unverändert bleibt 56, 7, wie freilich auch *bárra* bei Mehreren vorkommt 28, 37. Im Altarabischen vergleiche z. B. هَلُمَّوا, هَلُمِّى.

[2] Im Maltesischen fällt bei diesem Verb das ذ im Auslaut, wie es scheint, immer ab.

[3] So *wáḫḫĕrū* ‚traten zurück'.

[4] Ganz so jedoch bei den Beduinen der syrischen Wüste ماكل ‚essend' und مامر ‚befehlend' Wetzstein in *ZDMG.* 22, 145.

dazu die Wurzelform كلى, خذى: *klă, klât, klît; klâu, klîna* — *ẖδă, ẖδăt, ẖδîtš, ẖδâu.*[1] Somit haben wir für ‚nehmen' vier, für ‚essen' fünf Wurzelvarianten (أكل, مكل وكل, كول, كلى).[2]

جاء bildet im Perf. *žâ, žăt, žît, žâu;* Impf. *ižî, džî, nžî, ižîu, džîu, nžîu,* alles im Grunde so, wie zu erwarten. Merkwürdig aber der Impt. *îža, êža,* mit Suff. *ęžâni;* Plural mit Suffix *izáuni,* wie von أجا oder allenfalls أجى. Part. *žêi,* f. *žêjä,* pl. *žējîn.*

Ich bemerke hier noch, dass *hăim* ‚ganz ausser sich' 50, 24 schwerlich zu همّ, sondern zu هيم gehört, also regelrecht gebildet ist.

Pronomen. Formen wie *hûa, hîä* sind schon alt und auch in andern Dialecten üblich (s. Chizânat al adab 2, 400; HOWELL 2, 295). Dehnung des kurzen Vocals durch den Ton ist im Tunisischen nicht selten. Dazu kommt das Streben, solche kurze Wörter den regelmässigen ähnlicher zu machen (wodurch auch Formen wie *ṣŷfa, ṭîqa* = صِفَة, ثِقَة hervorgerufen werden). Entsprechend nun auch *hûma,* für *hum,* und nach diesem richtet sich wieder *entûma* ‚ihr', sowie *hāδûma* ‚sie' 64, 29.[3] Enclitisch gebraucht für هو und هى auch noch *hū, hī (ū, ī),* s. unten S. 267. ‚Wir' ist, wie in vielen Dialecten, *áḥna.*[4]

Die Demonstrativpronomina haben alle vorne ها. Hic: *hâδā, hâδa,* f. *hăδī,* mit dem Artikel zusammengezogen zu *hal* u. s. w.: *hattăžir hâδa* = هٰذا التاجر هٰذا,[5] *haddâr* ‚diese Wohnung', *helflûs* ‚dies Geld', *hälblăd* ‚dieser Ort' u. s. w.[6] — Pl. das schon erwähnte *hāδûma* und *hāδûla* 25, 16.[7] — Ille: *hāδák,* f. *hāδîka, hăδîka, hāδîk,* zusammengezogen *hāk,* z. B. *hāk ellîla hăδîka* ‚jene Nacht', *hākeššéi* ‚jene Sache' 52, 5, *hâk essîra* ‚jener Wandel', *hâk elūlăd* ‚jene

[1] Vgl. *gādî* ‚brennend' قادى = واقد in SOCIN's Marokk. Texten 36, 5.

[2] Solche Erscheinungen sind natürlich sehr werthvoll zur Beurtheilung mancher in den älteren Sprachen.

[3] هذوما finde ich auch im Algerischen. Ob die algerischen Pluralformen انتما, هما phonetisch richtig geschrieben sind, weiss ich nicht. Im Maltesischen steht *hûma* (VASSALLI's *hŭma*) neben *yntom.*

[4] Ist der Anlaut durch die andern Formen der 1. und 2. Person beeinflusst?

[5] Solche Doppelbezeichnungen des Demonstrativs sind ziemlich beliebt.

[6] So sagt schon eine Schwester des Chalifen Hârûn لها الزمان für لهٰذا الزمان Agh. 9, 93, 14.

[7] Aehnlich bekanntlich auch in andern Dialecten.

Kinder' u. s. w. Als Plurale finde ich *hāδúmka* 46, 26, *hādûka* 71, 2. — هاهو, هاهى erscheinen als *hâu, hâi* ,da ist' s. unten S. 267; daraus wird dann weiter *hâuka* gebildet, etwa = *voilà*.

Das eigentliche Relativwort ist das allverbreitete *élli*, wofür häufiger *lī* erscheint (aus *'llī*).[1]

Von den Fragewörtern hebe ich *āš* hervor, seltener noch *âši*, ,quale? quomodo?', *ā̆š* in *bā̆š* ,damit' u. s. w., *kīfâ̆š* ,wie?', dessen *ā* bei der Entstehung aus أَيْشٍ befremdet,[2] aber auch im andalusischen *aš* (*ax* in PEDRO's Schreibung) erscheint und auch dem maltesischen *bŷš* (d. i. *biĕš*) ,wodurch, damit' zu Grunde liegt. In einer Zusammensetzung mit diesem Worte kommt meines Wissens der einzige wirklich volksthümliche Rest des Tanwîns vor, nämlich in *ašnûa* ,welch?' oder *šnûa* (*'šnû 'essbéb* ,was ist die Ursache?' 29, 25), f. *āšnîä, šnîä*, pl. *āšnûma*, d. i. *aišin* + *huwa* u. s. w. aus أَىّ شىء هُوَ u. s. w.[3]

Beim Substantiv hat sich der Dual noch in gewissem Umfange erhalten (natürlich mit der Endung *în*); so *fīdîn* = فى يَدَيْن (st. constr.), *wuδnîk* = أُذُنَيْك, *'ainîk* = عَيْنَيْك, *žinḥîn* ,zwei Flügel', *ḥaddîk* ,deine Wangen', *nhārîn* ,zwei Tage', *līltîn* ,zwei Nächte', *'āmîn* ,zwei Jahre', *sā'ătîn, šwī'ătîn* ,zwei Augenblicke, zwei Augenblickchen', *däržîn* ,zwei Grade' (d. i. zehn Minuten). — Die Zahlwörter *ṯnīn* — *miĕtîn* und *mītîn, elfîn, melliūnîn* — *elwā̆ldîn* ,die Eltern' 28, 24, *riā̆lîn* ,zwei Piaster' — *räk'ătîn* ,zwei Rak'á's' — *alḥūtîn* ,die beiden Fische', *qulltîn* ,zwei Töpfe', *nārîn* ,zwei Feuer'.

---

[1] Entstanden aus الّذى, wie die eben genannten *hal* aus هذا ال, *hākal* aus *hāḏākal*. Aehnliches im Aramäischen.

[2] أَيْشٍ kommt bereits im 2. Jahrhundert d. H. vor. Ein dem Mağnûn zugeschriebener, schon von dem Grammatiker Jûnus († hochbetagt 182) bezeugter Vers hat على أَيْشٍ Agh. 1, 180, 20. So bei Ḥammâd 'Ağrad († um 160) لِأَيْشٍ im Reime Agh. 13, 91, 16. أَيْشٍ Agh. 7, 157, 16 in Prosa (spielt in früh-'abbâsidischer Zeit) und so öfter. Tab. 1, 2722, 9 wird schon dem 'Omar in den Mund gelegt ايش صناعتك. Classisch im strengen Sinn ist das Wort aber nicht.

[3] Vergleiche im Dialect von Mosul mit angehängten Suffixen *äšnak* ,wie bist du?' *ZDMG.* 36, 5, 4; *äšnüm* ,wie sind sie?' eb. 5, 7; *äšnu* ,wie ist er?' SOCIN's Aram. Texte 138, 18. — Auch im Algerischen finde ich ,*àchnoû*'.

Beim Substantiv hat sich die Pluralbildung durch *āt* etwas ausgebreitet, vgl. z. B. *nhārât* ‚Tage', *frāšât* ‚Teppiche', *qmāšât* ‚Zeuge' und sogar *wulīdâtha* ‚und ihre Söhnlein' 64, 20, *mḥammĕdât*, *mūḥammĕdât* ‚Muhammed's' 73, 30 f., während das Adjectiv, so lange es reines Adjectiv bleibt, für Personen wie für Sachen nur die Pluralendung *în* hat, z. B. *mižžlûḍ elmentnîn* ‚von den stinkenden Häuten' (من الجلود المنتنين) 81, 23, *biût mitnāḍrîn* ‚einander gegenüberliegende (مُتَناظِرين) Häuser' 32, 21. Doch zeigt beim Substantiv der Pluralis fractus noch eine reiche Entwicklung, und auch beim Adjectiv kommt er ziemlich oft vor. Der Genitiv wird meist durch blosses Zusammenschieben ausgedrückt (wobei natürlich die Dualendung *în* im St. constr. unverändert bleibt). Doch findet sich auch nicht selten die bekannte Verbindung durch *mtâ'*, das, abgesehn von den durch die allgemeinen Regeln geforderten Veränderungen in *mtáḥḥum* für متاعهم u. s. w., immer vollständig erhalten bleibt und auch keine Feminin- noch Pluralform hat.[1]

Von den alten Präpositionen sind einige verschwunden, darunter عن, dessen Fehlen ein wirklicher Verlust ist. Seine Stelle wird, wie auch SOCIN, Marok. Texte 22, 13 bemerkt, zum Theil von على übernommen, vgl. z. B. *ġâib 'ălîjä* 56, 10 = غائب عنّى. Der Dichter gebraucht das ihm nicht mehr geläufige Wort daher umgekehrt für على: ‚*lā jiqĕdru 'an dŭwâjä*' ‚werden meiner Krankheit nicht Herr' 99, 68, 6. — Sehr beliebt ist فى;[2] es wird sogar zuweilen vor das directe Object gesetzt: *itébba' fîha* ‚folgt ihr' 55, 17, *iḥárrež filqmâš wiwárri fîha* ‚holt das Zeug heraus und zeigt es' 51, 37, *igûd fîh fil 'aṭṭārîn* ‚führt ihn nach den Gewürzkrämern' 76, 6, *iqálla 'filḥálfa ujá'mel fäḥbél* ‚das Halfa ausreisse und einen Strick mache' 16, 16 u. s. w. — Neben بَيْن *bīn* kommt, wie in vielen Dialecten, in gewissen Verbindungen auch die Pluralform بينات *bīnât* vor.[3] — لدى und Nebenformen fehlen. عَنْد ist

[1] In Aegypten wird es bekanntlich zu *btâ'*. SOCIN's marokkanische Texte haben *änta'*, f. *'nta't*, pl. *äntau'* (أنتاوع = انتاوع). In Malta ist es *ta'*, *ta*. — Das متاع findet sich schon in dem jüdischen Document vom Jahre 1187/88 bei CUSA 1, 495 und in dem undatierten eb. 505.

[2] Den 'Aneze fehlt es ganz, WETZSTEIN in *ZDMG*. 22, 147, Anm.

[3] Darüber liesse sich vieles sagen. Da es an jeder Spur dieser Form in der alten Sprache zu fehlen scheint, so wage ich nicht, darin ein Ueberbleibsel aus

besonders als besitzanzeigende Präposition beliebt. ‚Bei' wird gerne durch *ḥδā, ḥδă* (حذاء) ausgedrückt. — مَع ‚mit' erscheint in der Erweiterung *m'ā* (mit Suff. *m'âna, m'âjä* u. s. w.).[1]

ب verlängert wie in vielen Dialecten[2] sein *i* vor Suffixen: *bîh, bîha, bîk, bîjä, bîhum.* Ist das blosse Tondehnung oder Einwirkung von فى? — Aehnlich *lîh, lîha, lîk, lîna* u. s. w., aber das ist wohl eigentlich = إلَيْه, اليْها u. s. w., vgl. *lêjä* 35, 1. 36, 34. الى und ل scheinen nämlich stark zusammengeflossen zu sein; beachte Formen wie *îlū, îlha* 63, 8.

Grade von den häufigsten Conjunctionen und sonstigen Partikeln sind einige mehr oder weniger verloren gegangen und nur zum Theil leidlich ersetzt. So fehlen ف und ثُمّ ganz. Von إنّ finde ich keine sichern Spuren. Dafür tritt ausser *hā* (bloss mit Personalsuffixen) die, auch nur seltner gebrauchte und ausdrücklichere, Verbindung des Impt. von رأى mit Suffixen ein: *rāh* und öfter *râu,*[3] f. *râhī, râhi, râi; râk; râni; râhum; râna,* z. B. *râni millbârah mâ klîtš enna'ma* ‚ich habe ja seit gestern keine Speise gegessen' 54, 17.[4] أنْ, أنّ ist nicht mehr in lebendigem Gebrauch, wenn es auch in Zusammensetzungen wie *ḥátta līn* حتى الى أنْ, *kîfen* = كيف أن (für ein-

der Urzeit zu sehn, aber es ist mindestens eine Wiederherstellung. Denn die überaus einfache Art, wie das classische Arabisch mit بين umgeht, ist sicher nicht das Ursprüngliche, sondern beruht, wie manches andre in dieser Sprache, auf Vereinfachung. Ganz fehlt es aber auch da nicht an Resten complicierteren Gebrauchs.

[1] Aehnlich im Aegyptischen *mi'âna* u. s. w. Beruht die Erweiterung vielleicht auf dem Adverbium مَعًا?

[2] Bei den syrischen Beduinen s. *ZDMG.* 22, 182. Bei Mosul *bīha, bīhum, bīum* Socin, *Die neu-aramäischen Dialekte* 150, 2. 138, 21. 139, 2. Auch in Aegypten kommen solche Formen vor. — In Malta *bīa, bīh* Vassalli 145. — In Andalusien *bīa* Pedro 13, 8. — بيه Ibn Chaldûn 3, 385, 3 v. u. 384, 7 (von einem Zeitgenossen), بيها eb. 369, 12 (älter).

[3] Erstere Form ist die regelrechte; die andre ist dadurch entstanden, dass das Suffix der 3. sg. m. in andern Fällen als *ū, u* (aus *uh*) erscheinen muss.

[4] Bei diesem *rā* denkt man sofort an das aramäische הָרֵא, הָרוֹ (eigentlich wohl הָרוּ), das sich noch in ܗܳܪܟܳܐ, ܗܳܪܟܳܒܳܐ findet. — راى wird in allerlei Zusammensetzungen auch sonst in diesem wie in andern Dialecten gebraucht, um die Aufmerksamkeit zu erregen, zum Theil in etwas plumper Weise.

faches *kîf* 44, 2. 70, 19),[1] (so *kîfénnek* ‚wie geht es dir?' 57, 21) noch vorkommt, sowie in dem, wohl eine hergebrachte Redensart enthaltenden, Satze: *umâ lqŷt lā fâris en isîr ulā ṭŷr en iṭŷr* ‚und habe keinen Reiter reisen und keinen Vogel fliegen gesehn' (eigentlich ‚getroffen, bemerkt') 5, 12. Die Dichter gebrauchen *en* noch einige Mal. Ersetzt wird es durch *bāš* = بِأَيْشى, durch das Relativpronomen *élli* = الذى, z. B. 22, 14. 62, 8; vgl. *ba'délli* ‚nachdem' 66, 3, und noch häufiger durch blosses Zusammenrücken der Sätzchen. — إِنْ ‚wenn' findet sich in der beliebten Zusammensetzung *íllä* = إِلّا und *wíllä* = وإِلّا ‚oder', das ganz für das verlorne او eintritt.[2] Allein für sich nur noch in dem Verschen 49, 17 *(en)* und dem Gedichte 97, 61, 1 f. *(in)*. An seine Stelle tritt *kān*, كان (إن), negativ *mākâš, mākâ̌š* = ما (ان) كان شى. Auch *lūkân* steht nicht bloss für das als Einzelwort verlorne لَوْ, sondern auch für إِنْ. — إذ und لمّا werden durch *kīf* ersetzt, das als Fragewort (neben *kīfâš*) und Conjunction beliebt ist.[3]

Für *iđâ*, das in Prosa nur zwei oder dreimal vorkommt, tritt das räthselhafte *îlä, lâ, lā* ein, das auch in *qbélla* ‚bevor' und *bá'dlā* ‚nachdem' steckt; so auch *ilākân, ilākân* 21, 5, 19 (in der Bedeutung da ganz = إِنْ).[4] Wie كان so ist auch عاد aus einem (Hülfs-) Verbum ganz zum Adverb geworden: *ráuwăḥu 'âd* ‚gingen wieder' 81, 28; *mā'âdš* ‚nicht mehr.[5]

---

[1] Schwerlich für كيف إن, wie WETZSTEIN *ZDMG.* 22, 171 für die entsprechende Form des syrischen Beduinendialects annimmt.

[2] Dies وإلّا ist weit verbreitet. Ganz entsprechend im Geez *emma akō, emmā'kō* ‚wenn nicht' = ‚oder'.

[3] Die rein relative Verwendung von كيف = كما, also ohne jede conditionale Nebenbedeutung, schon in dem mehrfach citierten Document von 1187/88 כיף יתצמן = كيف يتضمّن CUSA 1, 495 und in dem undatierten eb. 504.

[4] إلا = اذا schon Ibn Chaldûn 3, 376, 9. SOCIN, Marrokk. 14, Anm. 32 weist darauf hin, dass dies Wort sehr weit verbreitet ist und sich auch bei den syrischen Beduinen findet; grade in WETZSTEIN's Texten kommt es in allerlei Formen und Anwendungen vor. Vermuthungen sind mir über dies Wort wohl gekommen, aber keine, mit der ich ans Licht zu treten wage.

[5] Verbal construiert noch in *'ād jímši* ‚er ging nun' 60, 3. Auch in andern Dialecten ist dies *'ad* aus dem verbalen Gebrauch hervorgegangen und nicht etwa genau identisch mit עֹד.

Wie andre semitische Sprachen und Dialecte[1] verbindet auch das Tunisische mehrfach Partikeln oder zu Partikeln gewordene Wörter mit Objectsuffixen in Subjectbedeutung. So *mā* ‚nicht', z. B. *mâni ulîdek* ‚ich bin nicht dein Söhnchen' 35, 24, *mâni bûk* ‚ich bin dein Vater nicht' 18, 29; *mâk ĕbĕhîm* ‚bist du nicht ein Esel?' 79, 30, *mâkši bĕhîm* ‚du bist kein Esel' 80, 1; *mâkum qúltū* ‚habt ihr nicht gesagt' 80, 1 u. s. w. — *lā: lânī̆* ‚ich nicht' 100, 73, 8; *lânî* eb. — *kân* ‚wenn': *kânek* ‚wenn du' 39, 11, *kânni* ‚wenn ich' 39, 12 — *hā* ‚ecce' (wie הִנֵּה, إِنّ): *hânī, hâna, hâkum.* So nach *mādâmna ḥaijîn* ‚so lange wir am Leben sind' 65, 5, wo das *â* die gänzliche Erstarrung des Ausdrucks zeigt.[2] Für die 3. Person hängen diese Wörter aber echte Subjectsformen an; denn aus *mai hûnī* ‚sie ist nicht hier' 40, 7, *māj úmmī* ‚sie ist meine Mutter nicht' 35, 22 — *kânhī* ‚wenn sie' 23, 18 — *hâhi* 20, 20, in denen هى unverkennbar ist, ergibt sich, dass auch *mâu* ‚(ist) er nicht' (öfter), *kânū* ‚wenn er' 17, 9, *hâu* (s. oben, S. 262), *hâhum* 57, 16 die selbständigen Pronomina هو und هم enthalten. So *wînhi* ‚wo ist sie?', *wînhū, wînū* ‚wo ist er?'.

So noch *āškûnū* ‚wer ist das?' 74, 29 aus dem zu einem Wort gewordnen *āškûn, äškûn, škūn* = ايش يكون.

Ein ganzer Relativsatz wird zu einem Wort in *elkullîka* 43, 34 = الكلّ اللى كان, und so selbst mit Possessivsuffix *elbiût elkúllikâjä* ‚alle meine Häuser' 17, 16.

Die Syntax ist zwar fast immer höchst einfach, ja roh, aber doch ist sie durch und durch arabisch. Wie in andern Dialecten ist ein Anlauf dazu genommen, eine grosse, durch die Ausbildung des Pl. fractus entstandene Schwäche, das Zusammenfliessen des Plurals und des Femininums, aufzuheben, indem auch von Sachen die (eigentlich nur männlichen) Pluralformen des Personalpronomens, des Adjec-

[1] Vgl. עוֹדֶנּוּ u. s. w. Aus den arabischen Dialecten könnte ich mancherlei Formen anführen, die zum Theil ganz zu den tunisischen stimmen. Einiges davon schon aus ziemlich alter Zeit.

[2] Ganz so im Libanon-Arabisch *ma zêlni ṭayyel* ‚so lange es mir gut geht' *Journ. as.* 1887, 2, 279 paen. Die Anhängung der Suffixe an solche Ausdrücke ist weniger auffallend als die auch in andern Dialecten vorkommende an كان, das als Verbum noch durchaus lebendig ist.

tivs und des Verbs gebraucht werden können, aber daneben ist immer auch noch das Fem. Sg. statthaft, selbst für Personen. So z. B. *bdât elfarsân timšîlu* ‚die Reiter fingen an, auf ihn loszugehn‘ 45, 21, *šém'u žžbâl* ‚die Berge hörten‘ 41, 46 neben *ežžbâl tithedd* ‚die Berge fallen ein‘ 41, 9 u. s. w. — Der Gebrauch der Tempora schliesst sich ganz an den der alten Sprache an. Das gilt selbst von Ausdrücken wie *qâ'ad* (قاعد),[1] *qâ'da, qā'dîn* mit dem Impf. ‚im Zustand, das zu thun‘; *mâš* (ماشى; unveränderlich) mit dem Impf. ‚im Begriff zu‘ und dem Perf. *temm (tem, täm), temmet, temmu* (تَمّ u. s. w.) mit Part. und Perf. von Verben des Gehens, z. B. *témm sâir* ‚er ging fort‘ 25, 30, *témmet mâšjä* 55, 10. 56, 35, *temmu mrāūwăḥîn* 33, 25, *tem zâz* ‚er ging durch‘ 33, 16 (= تَمّ جاز) u. s. w.

Constructionen, die wirklich gegen den Geist des Arabischen verliefen, habe ich durchaus nicht bemerkt.[2] Ueberhaupt ist es wunderbar, wie ähnlich sich im Ganzen und Grossen die arabischen Dialecte in früher nicht arabischen und unter sich sehr verschiedenen Ländern entwickelt haben, ohne dem Grundtypus ganz untreu zu werden. Man werfe nur einen Blick auf die neuäthiopischen Sprachen, um den Unterschied zu empfinden!

Auch im Wortschatz zeigt sich zum Theil eine merkwürdige Uebereinstimmung bei den verschiedenen Dialecten. So haben so ziemlich alle von Môsul und dem Neğd[3] bis zum atlantischen Meer aus تشوّف ‚beobachten‘ u. s. w.,[4] das bei den syrischen Beduinen noch vorkommt (*ZDMG*. 22, 85, 16), das einfache شوف für die Bedeutung ‚sehn‘ entwickelt. Auch ist in sehr vielen, wie ebenfalls in Tunis, راجِل an die Stelle von رَجُل getreten u. s. w. Natürlich hat unser Dialect aber auch manche ihm eigne oder wenigstens nicht sehr weit verbreitete Wörter; so z. B. das beliebte (allerdings auch als marokka-

---

[1] Maltes. *qiê'ed*.

[2] In SOCIN's marokkanischen Texten, deren berberische Urheber ihr Arabisch wohl kaum von der Mutter gelernt hatten, kommt einiges der Art vor.

[3] Dass auch da شوف gebräuchlich, sagt mir EUTING. Nur in Andalusien und auf Malta scheint es zu fehlen.

[4] Z. B. *Diw. Hudh.* 270, 1.

nisch bezeugte) خزر, eigentlich ‚scheel sehn' in der Bedeutung ‚sehn, ansehn', نجّم *(näžžäm)* ‚können' u. s. w. Interessant ist, dass *štâ* ‚Winter' schlechtweg für ‚Regen' stehn kann 27, 18. 78, 33. 79, 3 (ebenso im Maltesischen *šytä*, Vassalli 19). Ein altes Wort ist *ṣîd* ‚Löwe' für سِيد, das in der Poesie ‚Wolf', bei den Hudhail aber ‚Löwe'[1] bedeutete.

Ob sich unter den dunkeln Wörtern einige berberische verbergen, weiss ich nicht; viel sind das gewiss nicht. Klein ist in Anbetracht der Jahrhunderte langen osmanischen Herrschaft auch die Zahl der türkischen Wörter, namentlich wenn man die amtlichen Ausdrücke wie *bâi* ‚Bei', *bălûk* ‚Schwadron' 3, 9 abrechnet. Einige türkische Wörter sind schon seit längerer Zeit weit verbreitet, so *otâk* ‚Zelt' (اوتاق, اوتاغ, وِطاق = osman. *odá* ‚Zimmer'), hier *uṭâq* 34, 13. *Ordý (ordú)* ‚Heer' wird hier wie sonst arabisiert zu عرضى *'urdî*. *Duġri* ‚grade' 56, 24 ist wenigstens auch in Aegypten üblich. Zu beachten ist, dass das eigentliche Familienwort für ‚Vater' das persisch-türkische *bâbā* ist, und dass auch der ‚Oheim' in der persisch-türkischen Umgestaltung erscheint, denn wenigstens 79, 5 an der ersten Stelle kann das *ū* von *'ammū* nicht Possessivsuffix sein. — Recht bemerkbar machen sich die fränkischen, namentlich die italiänischen Wörter wie *băšâder* 48, 9, 17 = ambasciatore, *markánti* ‚Grosskaufmann' = mercante, *tbărna* ‚Kneipe' 34, 5 = taverna, *bañk* 59, 31 f. ‚Bank' = banca, pl. *ebnâk* 36, 1, *filmûndō* ‚in der Welt' 19, 31 u. s. w. Seltsam nehmen sich aus Verbindungen wie *ezzíbda friškū* ‚die frische (fresco) Butter' 71, 35, *sâniä fînū* ‚feiner (fino) Garten' 17, 21, *šaṭhat fînū jâsir* ‚sie tanzte sehr schön' 20, 14, *mâ nḥäbš ḥâž' ordinârī* ‚ich mag nichts (حاجه) Ordinäres' 31, 28. Aber die echt arabischen Wörter überwiegen doch bei Weitem. Zuweilen kommen auch in den Erzählungen Redensarten vor, welche mehr oder weniger genau die höhere Sprache wiedergeben. Dahin gehört schon der Gruss: *sĕlâmu* (für *'ssĕlâmu*) *'alêkum* mit der Antwort *'alêkum essĕlâm* (die Dialectform wäre *'ălîkum*). So die Worte *saúfa trá* 71, 18 = سوف ترى; *ḍúlman wa'ad-*

---

[1] *Diw. Hudh.* 87, 9. 98, 18; *Quṭrub, Wúḥûš* 34.

wânan 56, 12 ظَلْمًا وعَدْوانًا, *rábbī subḥânū 'ála kúlli šeiin qâdir* 71, 7, ربّى سبحانه على كلّ شىء قادر. So soll das Gebet 61, 6—8 in der Litteratursprache sein; freilich ist diese nicht correct durchgeführt. Einzelne ‚hocharabische' Ausdrücke können ebenfalls nicht befremden; so *elhāsîlū* ‚kurz' 13, 2, wo die kurzen Vocale, namentlich das I'râb, wie in Fremdwörtern (Einl. xxxi) gedehnt werden. Ich habe schon oben allerlei Einflüsse der höheren Sprache notiert, auf die auch Stumme zum Theil aufmerksam macht. Dieser bemerkt mit Recht, dass die Erzählungen, obwohl er sie aus dem Munde ganz illitterater Männer genommen hat, doch nicht in allen Einzelheiten die Sprache des gemeinen Lebens darstellen; sie stammen eben in letzter Instanz aus Litteraturwerken. In viel stärkerem Grade hängt die Sprache der Gedichte noch mit der Litteratursprache zusammen.

In Stumme's Transscriptionsweise muss ich namentlich die Wiedergabe des ع durch ‘ und die des ق durch *q* billigen. Er hätte vielleicht in der Umschreibung der arabischen Laute durch einfache Zeichen noch weiter gehn können; je weniger wir bei Wahrung der Genauigkeit von Strichen und Puncten erhalten, desto besser!

Ueber die Erzählungen des Buches liesse sich noch mancherlei sagen. Sie hängen fast alle deutlich mit solchen zusammen, die uns auch sonst bekannt sind. Namentlich sind die beiden grossen Geschichten aus 1001 Nacht, Hasan von Basra und Dschûder, hervorzuheben. Die kleinen Modernisierungen, dass in jener ein Dampfschiff (*bābûr* 23, 22) und in einer andern eine Photographie (*stâmba* 71, 14 = stampa) vorkommt, befremden kaum. Echt orientalisch gedacht ist u. a., dass der Chalif Hârûn in Geldverlegenheit einfach den Kaufleuten ein oder zwei Millionen (wohl spanische Piaster zu 4—5 Mark Werth) zu zahlen auferlegt S. 28. So, wenn auch in geringeren Summen, werden sich gelegentlich die Machthaber von Tunis geholfen haben, so lange sie noch nicht unter Vormundschaft standen.

Besonderes Interesse bieten noch die Schwänke des *Žḥā* S. 75 ff. Erst Basset hat in der äusserst gründlichen Einleitung zu *Les fourberies de Si Djehà, contes kabyles, recueillis et traduits* par Aug. Mouliéras (Paris 1892), S. 4 nachgewiesen, dass der Geschichte vom

türkischen Eulenspiegel Chodscha Nâṣir eddîn das alte arabische Werk نوادر جحا (*Fihrist* 313, 21) zu Grunde liegt; daraus folgt, dass خجا, خوجا (= خواجه) nur auf einer Schriftentstellung aus جحا beruht. Von den Erzählungen, die wir hier haben, stimmen nur einige mehr oder weniger zu den kabilischen oder andern in BASSET's grossem Register; andre habe ich wenigstens nicht wiedergefunden, aber BASSET kann in seiner grossen Belesenheit auf diesem Gebiete sicher auch ihre Zusammenhänge leicht nachweisen.

Ohne STUMME's deutsche Uebersetzung würden wohl nur Wenige zum vollen Verständniss auch der Prosastücke kommen, so einfach deren Ausdrucksweise ist, geschweige zu dem der kleinen Gedichte. Nur sehr wenig Stellen habe ich bemerkt, die ich anders auffassen möchte als er. So wäre *bnîn* 39, 2 wohl besser durch ‚wohlschmeckend' als durch ‚nahrhaft' wiederzugeben, s. DOZY s. v. *Mẹlk elmût* 77, 23 soll doch gewiss مَلَك الموت ‚der Todesengel' sein, nicht مَلِك الموت, das dann immer noch nicht ‚König Tod', sondern ‚König des Todes' bedeutete. Ich muss übrigens gestehn, dass mir bei einigen Stellen die Richtigkeit von STUMME's Uebersetzung anfangs zweifelhaft gewesen ist, dass ich sie dann aber doch habe anerkennen oder wenigstens für sehr wahrscheinlich halten müssen.

Viel wichtiger noch ist die Uebersetzung natürlich für den des Arabischen unkundigen Märchenforscher. Eben darum finde ich es bedauerlich, dass STUMME, als ob es sich um ein Schulbuch handelte, aus Anstandsrücksichten in der Uebersetzung eine Stelle ganz ausgelassen, andere gemildert hat. S. 132 f., wo er überall ‚küssen' für ‚beschlafen' setzt, wird der Sinn dadurch wesentlich beeinflusst. Dazu kommt, dass der Leser jetzt vielleicht hinter ganz unschuldigen Stellen Böses sucht. Denn im Ganzen sind diese Geschichten dafür, dass sie von ungebildeten Stadtarabern erzählt werden, recht anständig.

Zum Schluss spreche ich aber dem Herausgeber und Uebersetzer noch ausdrücklich warmen Dank für das Werk aus. Möge er uns noch weitere so schöne Gaben bringen!

Strassburg i. E. TH. NÖLDEKE.

Kleine Mittheilungen.

Awestisch skęmba-, fra-skęmba-. — Zu diesen Worten gehört arm. պատշկամք, պատշկամ ‚Balcon, Veranda', das einem vorauszusetzenden awest. *paiti-škęmba-* entspricht. — Unrichtig LAGARDE, *Armen. Studien,* S. 127, Nr. 1843, welcher blos պատշգամ kennt und in *patš* das neup. پیش, altpers. *patiš* findet.

Die Wurzel kar ‚merken, gedenken' (Nachtrag zu VII, S. 257). — Zu den aus dem Altpersischen und Awestischen beigebrachten Formen füge man noch neup. نگریدن, نگرستن, Pahl. ووطسااا ‚to examine, to view carefully', ووطاو ‚understanding, sense, intellect, workmanship, skill' von *ni + kar,* ودلو in demselben Sinne = neup. کیرو ‚custodia, memoria, recordatio', وطاوںں ‚the faculty of thinking, memory, recollection' von *kar* allein abgeleitet (vgl. HORN, S. 232, Nr. 1036, 1038 und S. 28, Nr. 123). Zu unserem *kar* gehört auch armen. (Lehnwort aus dem Pahlawi) պատկառ ‚rücksichtsvoll, bescheiden, ehrfurchtsvoll', պատկառանք ‚Rücksicht, Bescheidenheit, Respect, Reverenz' u. s. w., wo ein awestisches *paiti-kar* vorausgesetzt werden muss.

Pahlawi אוך. — Dieses Wort liest HORN (a. a. O. S. 252, Nr. 1128) *ēvak.* So kann die Lesung unmöglich richtig sein, da sich daraus das neup. یک nicht erklären lässt. Wie ich schon längst eingesehen habe, muss אוך *aiwak* gelesen werden. Aus *aiwak,* d. h. *ajwak* hat sich یک durch Abfall des auslautenden *a* und Ausfall des *w* (wie dies öfter geschehen ist, vgl. meine *Beiträge zur Lautlehre der neu-*

persischen Sprache. Wien, 1862. S. 21. *Sitzungsber. der kais. Akad. der Wissensch.,* Bd. XXXIX, S. 407) entwickelt.[1]

Pahlawi [Pahlavi], [Pahlavi]. — Neben der bei WEST-HAUG, *Glossary* p. 43 verzeichneten Bedeutung ‚time, period, age, season' besitzt das Wort noch jene von ‚the people, subjects'. Es ist in diesem Sinne nichts anderes als das arabische عوامّ, Plural von عامة.

Pahlawi [Pahlavi] (vgl. HORN, S. 247, Nr. 1102 *bis*). — Zu demselben verzeichne man [Pahlavi] ‚similar, of a like kind'. — Vergleiche ferner armen. նման, նմանակ in derselben Bedeutung.

Pahlawi [Pahlavi] ‚*an assembly or congregation of people*'. — HOSHANGJI (*An old Pahlavi-Pazand-Glossary.* Alphabetical Index, p. 71) stellt dazu neup. ارش, اریشی. HAUG bemerkt ‚It is of Semitic origin; but its derivation is uncertain'. — JUSTI (*Bundehesch-Glossar*, S. 60, *a*) stellt neup. ارسن dazu, was richtig ist. Und dass das Wort nicht aus den semitischen Sprachen stammt, wie HAUG meint, sondern dem indogermanischen Sprachschatze angehört, dies wird durch das armen. երաստ ‚Versammlung' bewiesen. — Arm. ստ = *št* = *ḱ-t*, wie in երաստանք = *pṛṣṭha-* (πρωκτός).

Pahlawi [Pahlavi]. — Neben den bekannten Bedeutungen, welche auf aram. בלא (= neup. بی, بله) zurückgehen, besitzt [Pahlavi] noch die Bedeutung ‚injury, hurt, damage, calamity'. In diesem Falle ist es als identisch mit dem arab. بلاء zu betrachten.

Pahlawi [Pahlavi] (Nachtrag zu oben, S. 90). — Neben [Pahlavi] (von [Pahlavi], davon [Pahlavi] ‚bekleidet') kommt auch [Pahlavi] in derselben Bedeutung vor. Beide Worte verhalten sich ebenso zu einander, wie neup. موزه ‚Schuh, Stiefel' zu Pahl. [Pahlavi], arab. موق (persisches Lehnwort) sich verhält.

Pahlawi [Pahlavi]. — Die Bedeutung dieses Wortes (gesprochen *waχjā*) ist ‚secret intelligence, divine precaution, secret inspiration,

[1] Aus *áiwa* wurde Paz. [Pahlavi], [Pahlavi], dagegen aus *aiwáka* Paz. [Pahlavi], neup. یکی.

prophetic message'. Es ist unzweifelhaft das arab. وَحْىٌ. Ueber ויסט (gesprochen *waχš*) vergleiche HORN, S. 296, Nr. 209.

Pahlawi לין (Nachtrag zu VI, S. 187). — Zu פליין, סלין (vgl. HORN, *Grundriss*, S. 241, Nr. 1074) ist noch zu stellen Pahl. סלוין ,illegal, perverse, against rule'.

Neupersisch افشاندن. — افِشاندن ,ausschütten', Pahl. סססמיוו erklärt HORN a. a. O., S. 24, Nr. 102 aus dem awest. *aivi-fšhāna-jeinti*[1] ,sie weiden aus' (*Jašt* XIV, 56), wobei er sich auf GELDNER (Drei Jasht S. 88) beruft. Dort stellt GELDNER افشاندن, فشاندن mit awest. *fšhānaj-* (ohne *aivi*) zusammen. Diese Zusammenstellung kommt mir nicht richtig vor. Ich führe افشاندن auf ein vorauszusetzendes altiranisches *abi-šhānajāmi* zurück. Zu Grunde liegt die Wurzel *sā* ,auswerfen, säen', die im lat. *sero* (= *seso*, vgl. *satus, semen*), altslav. *sējati* (Präs. *sējō*), got. *saian* zutage tritt.

Neupersisch افگندن ,wegwerfen', dann auch ,einführen, einfüllen' und آگندن ,anfüllen'. — Das erstere behandelt HORN a. a. O., S. 24, Nr. 103, das letztere S. 10, Nr. 41. — Ueber افگندن bemerkt er: ,Kaum etwas anderes als awest. *aivi-kan (aipi-kan?)*, wenn auch die Bedeutung nicht passt; Pahl. סיקמיוו ,wegwerfen'. — Wenn HORN's Etymologie richtig wäre, dann müsste die Pahlawiform שווימיוו lauten. Zu آگندن stellt HORN Skrt. *ghana-, āhanas-*, lit. *gana* ,genug', altsl. *gonēti* ,genügen'. — Beide Etymologien sind ganz unrichtig, da افگندن und آگندن von einander nicht getrennt werden dürfen. In beiden steckt das altslav. *goniti*, ἐλαύνειν, pellere und ist افگندن ,wegwerfen' = *apa* + *gan*, افگندن ,einführen, einfüllen' = *aivi* + *gan* und آگندن = *ā* + *gan* zu erklären. — Doch auch پراگندن ,zerstreuen, erschrecken' (HORN, S. 66, Nr. 295), Pahl. פלקמיוו = *pairi* + *ā* + *gan* ist hieher zu stellen. Auch hier bemerkt HORN ,altpers. *parā-kan* (?). Der Bedeutungswechsel ist allerdings sehr auffällig', was ich ihm gern glaube.

---

[1] *Jašt* XIV, 56 (Ausg. von GELDNER) steht: *wī maiδjānęm fšhānajeinti* (vgl. auch JUSTI, *Zendwörterbuch*, S. 206, *b*).

Neupersisch بهانه (Nachtrag zu vii, S. 369). — Die Richtigkeit meiner Etymologie dieses Wortes wird bestätigt durch armen. պատ-րուակ, das ursprünglich ‚Schleier, Maske‘, dann aber auch ‚Vorwand‘ bedeutet. Es dürfte auf ein vorauszusetzendes awest. *paiti-raōδa-* (?) zurückzuführen sein.

Neupersisch پسند und خورسند. — Wie mir scheint, sind diese beiden Formen, die wegen des Ausganges nicht von einander getrennt werden dürfen, von Horn (a. a. O., S. 71, Nr. 379 und S. 105, Nr. 478) nicht richtig erklärt worden. Ich sehe in پسند ein vorauszusetzendes awest. *pasjant-* = altind. *pašjant-* (‚sich vorstellend, seine Aufwartung machend‘, vgl. Boehtlingk-Roth iv, 601) und خورسند, das jedesfalls *χϝarsand* gesprochen werden muss, erkläre ich als *hu-ar-sant-,* wobei ich *arsant-* mit dem griechischen ἀρκέω identificire.

Neupersisch چپ und چابک. — Horn (a. a. O., S. 97, Nr. 435) bemerkt, چپ bedeute ursprünglich ‚krumm, nicht gerade‘ vermöge der Phrase بچپ وراست. In diesem Falle muss das gleichbedeutende armen. ճապուկ herangezogen werden. Das armenische Wort bedeutet aber auch ‚hastig‘ und ist dann mit dem neup. چابک, چابوک (fehlt bei Horn) identisch. Die Wurzel liegt im arm. ճեպ ‚Eile‘, ճեպեմ ‚ich eile‘ und ist altind. *ćapala-*, *ćāpala-,* sowie auch *ćāpa-* (καμπύλος), welches Horn heranzieht, damit zu vergleichen. Die Grundbedeutung der Wurzel *ćap* wird ‚zittern, sich hastig hin und herbewegen‘ sein.

Neupersisch دستور. — Dieses Wort wird von Horn a. a. O., S. 126, Nr. 568 behandelt. Zu demselben gehören auch دستیار ‚qui potentiam tribuit, adjutor; discipulus, subditus‘, دستیاری ‚auxilii latio; protectio, defensio; potentia, potestas‘ und arm. դաստիարակ ‚Erzieher, Lehrer‘, դաստիարակեմ ‚ich erziehe‘, դաստիարակարան ‚Erziehungsanstalt‘. Geht دستور auf ein vorauszusetzendes altpers. *da-sta-bara-* zurück, so muss دستیار auf ein vorauszusetzendes altpers. *dasta-dara-* zurückgeführt werden. Was das in diesen Compositis zutage tretende erste Glied *dasta-* anbelangt, so scheinen die beiden Worte *dasta-* ‚Hand‘ und *dasta-* ‚Belehrung‘ in denselben frühzeitig sich vermischt zu haben.

Neupersisch دوال. — Horn a. a. O., S. 273, Nr. 73 bemerkt, dass *druǵītan* schon im Pahlawi das alte *dab*, altind. *dabh* ‚betrügen‘ vollständig verdrängt hat. Es existirt aber noch im Neupersischen davon eine unzweifelhafte Ableitung, nämlich دوال in der Bedeutung ‚dolus, fraus‘ (vgl. dazu noch دوال باز). Die zweite Bedeutung von دوال ‚Haut, Riemen‘, dürfte vielleicht mit dem griechischen δέψω in Zusammenhang stehen.

Neupersisch زيان (Horn a. a. O., S. 150, Nr. 679) und گزند (ebenda, S. 204, Nr. 916) gehören zusammen. Im Armenischen entspricht dem ersteren *զեան*, dem letzteren *վզեան*, *վզենակ*.

Neupersisch زينهار (Nachtrag zu oben, S. 96). — Die Etymologie von زينهار aus ازاين دار, selbst wenn man dieses zu ازاين هار (هار = awest. *har*) verbessert, bleibt immer der geschmacklose Einfall eines unwissenden Munšī.[1] Diese Etymologie ist aus zwei Gründen ganz unmöglich: Erstens müsste, wenn زينهار = ازاين هار richtig wäre, das Wort im Pahlawi [illegible], nicht aber [illegible] lauten. Dann bleibt zweitens nichts anderes übrig, als زينهار für eine ganz moderne, nach-pahlawische Schöpfung zu halten, wo [illegible] bereits از, ز geworden ist. In diesem Falle müsste aber die wirkliche Existenz eines Verbums هاشتن, هارم nachgewiesen werden, das aber leider in keinem neupersischen Wörterbuche vorkommt. — Damit ist die Richtigkeit und einzige Möglichkeit der von mir vorgeschlagenen Etymologie erwiesen.

Neupersisch شستن (Nachtrag zu oben, S. 96). — Man vergleiche altsl. *plakati* πλύνειν *lavare* bei Miklosich, *Lexicon palaeoslov.-graeco-latinum*, S. 568, *b* und lit. *plaku*, *plak-ti* ‚schlagen, züchtigen‘. — Beide Bedeutungen (‚schlagen, stossen‘ und ‚waschen‘) finden sich auch im slav. *prati* (vgl. Miklosich, *Lexicon paleoslov.-graeco-latinum*, p. 659, *a*) vereinigt.

Neupersisch فرمودن (Nachtrag zu vi, S. 188). — Im Pahlawi kommen [illegible] und [illegible] neben einander vor. Das erstere entspricht

[1] Ich begreife nicht, wie O. Mann (*ZDMG.* xlvii, S. 704) diesen lächerlichen Einfall eine ‚ausserordentlich gelungene Erklärung‘ nennen kann.

ganz genau dem altpers. *framātar-*, während das letztere sich an die im Neupersischen durchgedrungene Verwandlung der Wurzel *mā* in *mū* anschliesst. Beide Worte kommen im Neupersischen nicht vor; man sagt dafür فرمان ده.

Neupersisch فریدون. — Angesichts der Behandlung, welche die germanischen Mythen durch S. BUGGE erfahren haben, möchte ich die Frage aufwerfen, ob Siegfried nicht auf den iranischen Mythenkreis zurückgeht und nichts anderes als der ‚Sieg-Frīd', d. i. ‚der sieghafte Ferīdūn (Firēdūn)' ist.

Neupersisch گرزمان. — Die überaus flüchtige Art, mit welcher HORN sein Buch gearbeitet hat, geht aus mehreren Artikeln, namentlich aber aus S. 202, Nr. 906*bis* hervor. HORN citirt hier ausdrücklich SALEMANN, *Šams i Fachri* (Kasan, 1887), während man dasselbe schon bei VULLERS, *Gramm.*, ed. II (Giessen, 1870), S. 26 lesen kann. Das Citat F. MÜLLER, *WZKM.* 5, 187 hat HORN offenbar gar nicht verstanden. Mein Artikel hat gar nicht die Absicht, گرزمان = *garo dęmanęm* als etwas Neues zu verkünden, sondern blos die Schwierigkeit, welche zwischen dem arm. գերեզման und dem Pahl. [Pahlavi] liegt, hervorzuheben.

Neupersisch گوهر. — گوهر (HORN a. a. O., S. 211, Nr. 948) bedeutet bekanntlich sowohl ‚Ursprung, Geschlecht' als auch ‚Edelstein' (= arab. جوهر). In der erten Bedeutung ist es unzweifelhaft = altind. *gōtra-*, das iranisch *gauϑra-, gaōϑra-* gelautet haben muss. In der zweiten Bedeutung hängt das Wort mit ‚Geschlecht', wie ich glaube, nicht zusammen, sondern ist anderen Ursprungs. Ich vermuthe nämlich, dass das lateinische *vitreus* ‚gläsern', dann ‚durchsichtig, hell, glänzend' als vulgäres Wort für ‚Edelstein' ins Mittelpersische eingedrungen und dort zu *wīϑr* geworden ist. — Daraus ist einerseits das altslav. *biserų,* andererseits das neupersische گوهر hervorgegangen.

Neupersisch گیتی und گیهان (HORN a. a. O., S. 212, Nr. 949 und 951). — HORN nennt nach dem Vorgange J. DARMESTETER's گیتی ‚mot savant' und bemerkt: ‚die den Lautgesetzen entsprechende

Form ist گیهان'. Dies ist nicht richtig. Neup. گیهان (جهان) ist aus awest. *gaēϑanām* hervorgegangen, während گیتی auf Pahl. ‎, awest. *gaēϑja-* ‚auf die Welt bezüglich' zurückzuführen ist.

Neupersisch نگاشتن. — Horn (a. a. O., S. 232, Nr. 1036) leitet نگار, نگاریدن, نگاشتن von *kar* in der Bedeutung ‚betrachten' ab, indem er es als Causativum von نگریدن in der Bedeutung ‚ansehbar, sichtbar machen' fasst. Dies scheint mir nicht richtig zu sein, da نگاریدن kein Causativ-Verbum, sondern ein Denominativ-Verbum ist. — نگار ‚Bild', arm. նկար hängt mit پیکر, Pahl. ‎, altpers. *patikara-*, arm. պատկեր zusammen. Es ist auf ein vorauszusetzendes altpers. *nikāra-* zurückzuführen. Von نگار kommt das regelmässige Denominativ-Verbum نگاریدن, arm. նկարեմ. Erst später wurde nach Analogie der in *r* ausgehenden Verbalstämme neben نگاریدن auch نگاشتن gebildet.

Neupersisch هاروت und ماروت. — Obwohl es heisst (Vullers, *Lex. Persico-latinum* ii, 1439, 6) گویند این لغت اگرچه عجمی است لیکن فارسی نیست, so ist es bekanntlich dennoch sicher, dass هاورت und ماورت echt persisch sind und den beiden awestischen Genien *haurwatāt-* und *amęrętāt-* entsprechen. Die beiden Formen هاروت und ماروت sind aber deswegen besonders interessant, weil sie auf eine andere Casusform als die neupersischen خرداد und امرداد, مرداد zurückgehen.[1] Diese nämlich reflectiren die Accusative *haurwatātęm, amęrętātęm,* während wir für هاروت und ماروت die Nominativformen *haurwatās* und *amęrętās* zu Grunde liegend annehmen müssen. — Nach dem regelmässig aus *haurwatās* entstandenen (Pahl.) هاروت (ursprünglich *harwat*) wurde *amęrętās* zu ماروت (die regelmässige Form wäre *amurt*) umgeformt.

Neupersisch همیان. — Dieses Wort behandelt Horn a. a. O., S. 247, Nr. 1105 und erklärt es aus awest. *ham-jāh* ‚umgürten', wobei er auf *aivjåṅhana-* ‚Gürtel' hinweist. Dies stimmt zu dem, was ich oben S. 93 unter جامه bemerkt habe, vortrefflich. Dann aber muss

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* v, S. 353, Note.

hamjān für *hamjāhan* stehen, wobei jedoch syr. ܗܡܝܢ und die Nebenformen هاميان, اميان einige Schwierigkeiten bereiten.

Neupersisch هيرك. — Der in Bezug auf den Umstand, ob eine Form aus der Literatur belegt ist oder nicht, ungemein strenge Horn verzeichnet dieses Wort a. a. O., S. 249, Nr. 1116 als ‚Böckchen, Zickchen', das er mit Tomaschek aus einem awest. *jāirika-* ‚Jährling' erklärt, mit der Bemerkung, dass dieses Wort die einzige neupersische Spur des awest. *jār-*, altpers. *jāra-* ist. — Darauf möchte ich dem gestrengen Herrn Folgendes bemerken: 1. ist هيرك aus der Literatur nicht belegt, 2. ist seine Bedeutung zweifelhaft, da es Einige als بچه بزكه بغزاله باشد, Andere als بچه شتر erklären, 3. ist der Uebergang vom alten *j* zu *h* im Anlaute im Neupersischen nicht bewiesen.

Ich schliesse vorläufig die Mittheilung meiner Bemerkungen zum Horn'schen Buche mit dem Bewusstsein, dem Manne, der mit ganz ungeziemender Arroganz aufgetreten ist, mit meiner Recension (die ich nicht für Herrn Horn, sondern für die Fachgenossen geschrieben habe) nicht im mindesten Unrecht gethan zu haben.[1] Ich habe, wie ich glaube, genügend nachgewiesen, dass Horn kein Sprachforscher ist, dass er die altiranischen Sprachen sehr mangelhaft kennt, und dass er vom Armenischen gar nichts versteht.[2] — Auf die Beurtheilung seiner neupersischen Kenntnisse habe ich mich grundsätzlich nicht eingelassen, da ich Sprachforscher und nicht Philolog bin, obgleich mir seine Citate aus Dichtern gar nicht imponirt haben. — Glücklicherweise hat Horn's Buch in Salemann im *Literarischen Centralblatt* 1893, S. 1547—1549 einen philologisch gebildeten Recensenten gefunden, der trotz dem Wohlwollen, welches er für den Autor hegt, vom speciellen Standpunkte der persischen Philologie ein gar nicht günstiges Urtheil über das betreffende Werk abgeben muss.

---

[1] Der Recensent in der *ZDMG.*, Bd. xlvii, S. 698—706, O. Mann schliesst sich ganz meinem Urtheil über Horn an.

[2] Ein Pahlawiforscher (wofür man Horn wegen einiger in dieses Gebiet fallenden Arbeiten halten könnte), dem das Armenische eine terra incognita ist, kann kaum sich rühmen, mit seinem Wissen auf eigenen Füssen zu stehen.

Salemann rügt an Horn ausdrücklich ‚die mangelnde philologische Vorbildung auf neupersischem Gebiete‘ und findet, dass derselbe ‚Verse falsch scandirt habe‘, und dass diese vielfach ‚metrisch und grammatisch voller Fehler sind‘.[1] Salemann hätte das Werk Horn's gerne gelobt, ‚doch es lag die Befürchtung nahe, so Manche, die das Buch zu sprachvergleichenden Zwecken benützen wollen, möchten des Neupersischen nicht genügend kundig sein, um sich vor Schaden zu hüten, insbesondere, da der hie und da angeschlagene autoritative Ton nicht ohne Eindruck bleiben dürfte‘.

Armenisch աթոռ ‚Platz, Sitz, Thron‘ findet sich bei Hübschmann unter den aus dem Syrischen entlehnten Wörtern (*ZDMG.*, Bd. xlvi) nicht verzeichnet, obschon es nach meiner Ansicht darunter gehört. Ich habe es bereits in den *Beiträgen zur Lautlehre der armenischen Sprache* ii. Wien, 1863, S. 11 (*Sitzungsb. der kais. Akad. der Wissensch.*, Bd. xli) mit aram. אתר, ܐܬܪ identificirt. Armen. աթոռ verhält sich zu neup. گاه ‚Ort, Thron‘ (Horn, S. 199, Nr. 889) wie ծառայ zu սարուկ (vgl. diese *Zeitschrift* vii, S. 381). Ganz verkehrt sind die Gegenbemerkungen Lagarde's *Armen. Studien,* S. 5, Nr. 23.

Armenisch բեհեզ. — բեհեզ ‚Byssus‘ (fehlt bei Hübschmann) stammt gewiss aus dem Syrischen und entspricht hebr. בוץ, aram. בוצא, ܒܘܨܐ. Es muss aber auf einen Dialect zurückgehen, in welchem, wie in רהט, ܪܗܛ, *h* für *w* stand.

Armenisch դոյլ, դօլ (դաւլ). — դոյլ ‚Schöpfeimer‘ findet sich bei Hübschmann unter den aus den semitischen Sprachen entlehnten Wörtern nicht verzeichnet, obgleich es darunter gehört. Es ist das aram. דולא, ܕܘܠܐ, arab. دول, das auch im Pahlawi und Neupersischen als 𐭣𐭥𐭫, دول (Diminut. دولچه) vorkommt.

[1] Dass Horn überhaupt ein flüchtiger und ungründlicher Arbeiter ist, dies beweist auch seine neueste Publication: *Das Heer- und Kriegswesen der Gross-Moghuls*, Leiden 1894, 8, welche in der *Allgemeinen Militär-Zeitung*, Darmstadt 1894, 5. Mai, S. 287, die gebührende Würdigung gefunden hat.

Armenisch խիկար. — խիկար ‚weise, gelehrt‘ fehlt bei HÜBSCHMANN a. a. O. Es ist ein aus dem Arabischen geschöpftes Lehnwort und sollte auf S. 261 nach Nr. 22 խալատ stehen. Es entspricht dem Namen jenes Mannes, von welchem in der *Byzantinischen Zeitschrift* von K. KRUMBACHER. München, 1892. Bd. I, S. 107 ff. und 127 ff. (in den beiden Aufsätzen von V. JAGIĆ und E. KUHN) gehandelt wird.

Armenisch խլուրդ ‚Maulwurf‘. — խլուրդ (խլրդի), խլուրդն (խլրդան) mahnt unwillkürlich an neup. خلد, das aber aus dem Arabischen (خلد) stammt, wie aram. חולדא, ܚܘܠܕܐ beweist. Oder gehen die semitischen Ausdrücke auf das pers. خلد zurück, das gemäss der armenischen Form խլուրդ für *χluld* = *χruld* (vgl. altslav. *krųtų*) steht?

Armenisch կատաղի. — կատաղի ‚wild, wüthend‘, davon կատաղութիւն ‚Wildheit, Wuth‘, կատաղիմ ‚ich werde wild, wüthend‘ habe ich im Verdacht semitischen, respective syrischen Ursprungs zu sein. Ich denke an aram. קטלא, ܩܛܠܐ ‚das Tödten, Morden‘, von welchem կատաղի mittelst des Suffixes *-ja* abgeleitet ist. — Das Wort fehlt bei HÜBSCHMANN.

Armenisch կարմիր. — Dieses Wort wird von HÜBSCHMANN (a. a. O., S. 241, Nr. 58) behandelt und mit hebr. כרמיל verglichen. Dabei wird aber von dem Autor bemerkt, dass כרמיל ein spätes, nicht originales Wort ist und dass beide Worte aus dem Persischen stammen dürften. Diese Ansicht scheint richtig zu sein, obschon ich glaube, dass das betreffende Wort nicht ursprünglich dem Persischen angehört, sondern dort dem Indischen entlehnt ist. Ich führe nämlich կարմիր, כרמיל auf das altind. *kṛmila-* zurück, das wohl in der Bedeutung ‚roth‘ sich nicht nachweisen lässt, dessen erstes Glied *(kṛmi-)* jedoch in der Bedeutung der ‚von einem Insect herkommenden rothen Farbe‘ *(lākṣā)* vorkommt (vgl. KARABACEK, *Susandschird,* S. 43).

Armenisch կծանեմ. — Dieses Verbum gehört jedenfalls zu neup. گزیدن, das HORN a. a. O., S. 197, Nr. 885 behandelt. Die zu Grunde liegende Wurzel hat demnach *g* im Anlaute und *ǵ* (palatales *g*) im

Auslaute. Zwischen *g* und *ý* kann, nach der armenischen Form zu urtheilen, nur *i* oder *u* gestanden haben.

Armenisch կոծեմ. — կոծեմ bedeutet ‚ich schlage‘, dagegen կոծիմ ‚ich trauere, beweine‘ (eigentl. ‚ich schlage mich‘) und կոծ ‚Trauer, Weinen‘. — Die Begriffsentwicklung deckt sich mit jener im lit. *plaku, plak-ti* ‚schlagen, züchtigen‘ und altslav. *plakati, plačō* (= *plakjō*) ‚weinen‘. Vergleiche damit noch lat. *plango* und griech. κόπτομαι.

Armenisch հարկ. — հարկ ‚Tribut‘ (mit einer Menge von Ableitungen) erinnert unwillkürlich an arab. خرج, خراج. — Ob ein Zusammenhang beider Wortformen existirt?

Armenisch հաւ. — հաւ ‚Vogel‘ wird von Hübschmann (*Armenische Studien* i. Leipzig 1883, S. 38, Nr. 162) auf lat. *pavus, pavo* zurückgeführt und gleichzeitig dabei bemerkt: ‚die Zusammenstellung würde erst dann wahrscheinlich, wenn sich nachweisen liesse, dass lat. *pavus* ursprünglich die allgemeine Bedeutung ‚Vogel‘ gehabt habe‘. — Ich beziehe հաւ ‚Vogel‘ auf lat. *avis,*[1] հաւ ‚Grossvater‘ auf lat. *avus* und erkläre das anlautende հ für unorganisch, ebenso wie in հոտ = ὀδ-μή, հում = ὠμός, հովիւ ‚Hirt‘, welche Form auf ein vorauszusetzendes *awi-pa-* (= *awi-pāla-*, οἰο-πόλος, *opilio*), ebenso gebildet wie altind. *gō-pa-*, zurückgeht; հացի ‚Esche‘ = althochd. *asc*, altnord. *askr*. Die armenische Form հացի setzt eine Grundform *askja-* voraus. Man füge dann noch hinzu հիր ‚Regenbogen‘ (griechisches Lehnwort) = ἶρις und հաշտ (*i*-Stamm) ‚friedlich‘, wahrscheinlich ursprünglich ‚Friede‘, dem Pahlawi [illegible] = neup. آشتی (awest. *āχšti-*) entlehnt.

Armenisch հիւսեմ. — հիւսեմ ‚ich webe, schmücke aus‘, dann in übertragener Bedeutung ‚ich verfasse, ich schreibe‘ steht für *pips-em* = *pipis-em* und ist als Denominativ zunächst auf հիւս, welches eine Grundform *pipsa-* voraussetzt und dann auf die reduplicirte Wurzel

[1] Dasselbe thut auch M. A. Meillet (*Mém. de la soc. de linguistique de Paris* viii, p. 165).

alt. *piš* ‚ich schmücke‘ = iran.-slav. *pis* ‚ich schreibe‘ zurückzuführen.

Armenisch ձիւթ. — ձիւթ ‚Pech‘ findet sich bei HÜBSCHMANN nicht verzeichnet. Es ist aber unzweifelhaft semitisch, nämlich = hebr. זפת, aram. זפתא, ܙܦܬܐ, arab. زفت, das auch ins Persische als زفت übergegangen ist. — Dass das Wort echt semitisch ist, beweist das phönikische *sipet,* in dem Worte ζουοριν-σίπετ ‚Juniperus‘ bei Dioscorides I, 103, das als צרי־זפת gefasst werden muss.

Armenisch մտրակ. — մտրակ ‚Peitsche‘, aber auch ‚Stachel, Sporn‘ (davon մտրակեմ u. s. w.) findet sich bei HÜBSCHMANN nicht verzeichnet. — Dasselbe ist aber entschieden ein semitisches Lehnwort. Es ist talmud. מטרקא, arab. مطرق (LEVY, *Neuhebr. und chald. Wörterbuch* III, S. 95, *b*).

Armenisch ուրկոտ. — ուրկոտ ‚aussätzig‘ wurde, soviel ich mich erinnern kann, bisher nicht erklärt. Dazu gehören ուրկանոց ‚ein Spital für Aussätzige‘, ուրկանամ ‚ich bin mit dem Aussatze behaftet‘ und ուրուկ ‚aussätzig‘. ուրկոտ könnte wohl von ուրուկ stammen, das aber dann auch die Bedeutung ‚Aussatz‘ gehabt haben müsste; ich ziehe es jedoch vor, beide Worte von einander zu trennen und ուրկոտ von einem vorauszusetzenden ուրկ (Stamm = *urko-*) abzuleiten. Dieses ուրկ stelle ich mit latein. *ulcus,* griech. ἕλκος (= ϝέλκος) zusammen.

Armenisch պատուհաս. — պատուհաս ‚Strafe‘ ist sicher ein dem Pahlawi entlehntes Wort. — Wie mir scheint, ist es nichts anderes als das bekannte [illegible]. Darnach müsste պատուհաս ursprünglich *patwhas* (oder *patowhas?*) gesprochen worden sein.

Armenisch պիտառեմ. — պիտառեմ ‚ich gebe einen Orakelspruch von mir, ich sage voraus, ich deute‘ und պիտառութիւն ‚Orakelspruch, Vorhersagung, Deutung‘ fehlen unter den von HÜBSCHMANN behandelten semitischen Lehnwörtern. Sie gehören XLVI, S. 248 hinter 99 պապկայ und sind an talm. פיתרא ‚Erklärung, Deutung‘ (vgl. hebr. פתר, פתרון) anzuschliessen.

Armenish պողոտայ. — Dieses Wort wird von HÜBSCHMANN (a. a. O., S. 248, Nr. 100) behandelt und mit aram. פלטיא, griech. πλατεῖα, lat. *platea*, got. *plaϑja* (also wohl für *plapja?*) verglichen. HÜBSCHMANN frägt dann: ‚Aus dem Griechischen oder Syrischen?' — Nach meiner Ansicht kann das Wort nur aus dem Syrischen stammen, da, wenn griech. πλατεῖα zu Grunde läge, das Wort (vgl. arm. եկեղեցի = ἐκκλησία) dann պողոտի lauten müsste. Ich glaube, dass auch nicht פלטיא unmittelbar unserem Worte zu Grunde liegt, sondern dass wir auf eine vulgäre Form פלטא zurückgehen müssen.

Armenisch ռաբունայ. — Dieses Wort, welches ‚Unterpfand' bedeutet, fehlt bei HÜBSCHMANN a. a. O. Es findet sich bei Eγišē (Pseudo-Eγišē) VIII (Venetianer Ausg. vom Jahre 1859, S. 118). Եւտես ... 'ի ձեռին նորա զանշուշտ ռաբունային. Es ist das aram. ערבונא, das auch im Griechischen als ἀρραβών = ערבון vorkommt. Demnach steht das armen. ռաբունայ für առաբունայ.

Armenisch սափարայ. — սափարայ ‚Querpfeife' fehlt unter den von HÜBSCHMANN erörterten semitischen Lehnwörtern. Es gehört auf S. 267 hinter 67 սարատան und ist nichts anderes als das arabische صفّارة.

Armenisch սոփեր. — Dieses Wort fehlt bei HÜBSCHMANN a. a. O., wo es auf S. 250 nach Nr. 111 սուսեր stehen sollte. Es ist jedesfalls auf ספר (סופר, ܣܦܪܐ) zu beziehen.

Armenisch փիլիսոփայ. — Dieses Wort kommt bei HÜBSCHMANN a. a. O. nicht vor, obschon es, schon wegen des Ausganges, unter die aus dem Aramäischen ins Armenische eingedrungenen Lehnwörter gehört. Es ist das aram. פילוסופא, ܦܝܠܣܘܦܐ, welches nichts anderes als das griech. φιλόσοφος, das auch als griechisches Lehnwort im Armenischen als փիլիսոփոս vorkommt. Wegen arm. ի für ո, ու vergleiche man բամբիշ, բամբիշն = Pahl. [illegible] und umgekehrt wegen arm. ո für ի: խմոր = aram. חמירא.

Armenisch քերական, քերականութիւն. — Diese beiden Worte, welche ‚Grammatiker, grammatisch' und ‚Grammatik' bedeuten, sind

meines Wissens noch nicht erklärt worden. Man könnte sie zwar an das Verbum քերեմ ‚ich kratze, ritze', dann auch ‚ich schreibe' (vgl. griech. γράφω) anschliessen; ich glaube aber, dass es richtiger sein dürfte, sie auf altind. *swara-* ‚Stimme, Ton, Accent' zurückzuführen.

Eingeschobenes n im Armenischen (vgl. diese *Zeitschrift* VII, S. 382). — Zu dem von mir citirten Falle փանդամ füge man noch կնդմենի ‚Hermelinpelz', von einem vorauszusetzenden կնդում = arab.-pers. قاقم (VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 707 *a*);[1] կնկուղ, կնդուղ, կնկղակ ‚Kapuze', կնկղաւոր ‚Mönch, Kapuziner', von lat. *cucullus, cuculla* und vielleicht auch խխնջուն, խխունջն ‚Schal- und Muschelthier, Schnecke', dann speciell ‚Purpurschnecke' = aram. חלזון, ܚܠܙܘܢ, arab. حلزون.[2] Das Wort մեքենայ = μηχανή (aber sonst ist η = *i*) wird auch մենքենայ geschrieben.[3] Vergleiche jedoch syr. ܡܢܓܢܝܩܘܢ, neuhebr. מנגניקין, arab. منجنيق, die auf neugr. μαγγανικόν zu beziehen sind.

Ueber den Ursprung der armenischen Buchstaben ջ *und* խ. — Ich habe oben (S. 155 ff.) den Nachweis zu führen versucht, dass der Reformator der armenischen Schrift, Mesrop, die Vocalzeichen dieser Schrift der Awesta-Schrift entlehnt hat. Einen weiteren Beweis dafür, dass Mesrop die Awesta-Schrift gekannt hat, finde ich in den armenischen Zeichen für *dž* = ջ und χ = խ, welche ich aus den awestischen Zeichen für *dž* = 𐬘 und χ*ꜰ* (neup. خو mit واو معدوله) = 𐬓 (später 𐬓) entstanden erkläre. Der Unterschied zwischen arm. ջ und awest. 𐬘 besteht darin, dass das Köpfchen bei dem letzteren offen ist, während es bei dem ersteren durch den Einfluss der griechischen Kalligraphie dadurch, dass man zuerst links den nach unten gezogenen Halbkreis des Köpfchens mit einem Strich bildete, und dann rechts den Strich des Köpfchens schief nach links herunterzog, geschlossen wurde. Bei խ scheint in Uebereinstimmung mit 𐬓 der

---

[1] Vgl. HÜBSCHMANN in der *ZDMG.* XLVI, 267 unter 72 քաքում.

[2] Vgl. HÜBSCHMANN a. a. O., S. 238. Ich halte das Wort für ursprünglich griechisch, hervorgegangen aus einem unbelegten (wahrscheinlich vulgären) ἁλοζῶον.

[3] Vgl. HÜBSCHMANN a. a. O., S. 245.

linksstehende senkrechte Strich Anfangs nur wenig über das rechtsstehende ｣ hinausgereicht zu haben, wurde aber dann später unter dem Einflusse der griechischen Kalligraphie zur Höhe von ի, կ hinaufgezogen.

Neupersisch پراگندن (Nachtrag zu oben, S. 273). — Dass in پراگندن nicht die Präposition *parā,* sondern nur *parij, pairi* steckt, dies wird durch پیراگندن bewiesen, welches nur aus *parij-ā-gan* (Pahl. [Pahlavi] = blos *pari-gan*) erklärt werden kann.

Talmudisch ארנקי, ארנקא, syr. ܐܪܢܩܐ. — Bei ܐܪܢܩܐ ‚saccus' fragt BROCKELMANN in seinem soeben erschienenen *Lexicon syriacum,* p. 28, *a*: gr.? pers.? Das Richtige hat bereits LEVY (*Neuhebr. und chald. Wörterbuch* I, S. 170, *b*) getroffen, der ארנקי auf das griechische ἀρνακίς ‚Schaffell' (Aristophanes und Plato) zurückführt. Diese Ableitung findet im altind. *mēṣa-* ‚Widder, Schaf', aber auch ‚das Vliess des Schafes und was daraus gemacht wird', ferner in dem damit identischen altslav. *mēhų* ‚Fell' und ‚Sack', lit. *maišas* ‚Sack' ihre Bestätigung (vgl. BÖHTLINGK-ROTH, *Sanskrit-Wörterb.* V, S. 907).

Talmudisch פטרוזא. — LEVY (*Neuhebr. und chald. Wörterbuch* IV, 33*a*) hat: פטרוזא (wahrscheinlich persisch) ‚mageres Lamm' und citirt dafür zwei Stellen. Die von LEVY angenommene Bedeutung ist nicht richtig. Das Wort entspricht dem arm. (dem Pahlawi entnommenen) պատրուճակ oder vielmehr dessen anzunehmender Grundform պատրոյճ, das ‚ein für das Opfer oder den Genuss gemästetes Thier, besonders Schaf' bedeutet. Arm. պատրուճակ in diesem Sinne (es bedeutet nämlich auch ‚Gehalt, Pension', wo es auf ein awest. *paiti-raōćah-* [1] zurückgeht), hängt mit awest. *raōγna-* = neup. روغن zusammen, wornach das ‚Fett, Oel' als ‚das Glänzende' aufgefasst erscheint (HORN, S. 140, Nr. 632). Ganz unrichtig ist das Gerede LAGARDE's *Armenische Studien,* S. 127, Nr. 1850.

---

[1] Auch neup. پیروز geht auf *paiti-raōćah-* zurück, doch ist hier *raōćah-* im Sinne von ‚Glanz', in պատրուճակ dagegen ebenso wie in ռոճիկ = neup. روزی im Sinne von ‚Tag' (altpers. *raućah-*) aufzufassen.

Talmudisch פרסקא. — LEVY (*Neuhebr. und chald. Wörterbuch* IV, S. 127 *a*) gibt dem Worte die Bedeutungen ‚Netz, Schlinge'. — Blos die zweite Bedeutung ist richtig. פרסקא entspricht nämlich dem armenischen (dem Pahlawi entnommenen) պարս ‚Schlinge, Schleuder'. — Es setzt eine Pahlawiform *parsik,* die im Armenischen պարսիկ lauten würde, voraus.

Zur Erklärung der Inschrift von Behistān II, 73 und II, 83 ff. (Nachtrag zu IV, S. 173). — Mit der citirten Stelle aus Arrian in Betreff der Bestrafung des Bessos stimmt Eγišē (Pseudo-Eγišē) VIII (Venetianer Ausg. 1859, S. 142 und S. 145, Ausgabe von JOHANNISEANTZ, Moskau 1892, S. 164 und S. 167) vollkommen überein. An der ersten Stelle steht: կտրեաց զնոցա ունչս եւ զականջս եւ ետ տանել յասորեստան, զի կայցեն 'ի մշակութեան արքունի ‚und er (der Oberste der Scharfrichter) schnitt ihnen (den fünf assyrischen Christen) die Nasen und die Ohren ab und liess sie nach Assyrien schaffen, damit sie im königlichen Frohndienst stünden.' — An der zweiten Stelle steht: (da sprachen die beiden Märtyrer Chorēn und Abraham zum Obersten der Scharfrichter) սրբեցեր զմարմինս մեր քարշելով եւ զունկնս մեր կտրելով, սրբեա եւ զռնգունս մեր հատանելով. ‚Du hast unsere Körper geweiht, indem du sie schleifen liessest und unsere Ohren, indem du sie abschneiden liessest — weihe auch unsere Nasen, indem du sie abhauest' (voran geht nämlich: Հրամայեաց զերկոցունց ականջս մօտ կտրել ‚er liess die Ohren beider an der Wurzel abschneiden').

Es ist zu bemerken, dass Arrian und Pseudo-Eγišē blos vom Abschneiden der Ohren und der Nase sprechen, während in der Inschrift von Behistān auch das Abschneiden der Zunge[1] angeführt wird. Man ersieht auch deutlich aus der ersten Stelle bei Pseudo-Eγišē, dass das Abschneiden der Ohren und der Nase einerseits und die Todesstrafe andererseits zwei ganz verschiedene Proceduren waren. Vgl. SPIEGEL, *Eranische Alterthumskunde* III, S. 650.

[1] Wahrscheinlich wurde die Zunge denjenigen Verbrechern abgeschnitten, welche das Volk belogen hatten, d. h. dem Könige gegenüber als Prätendenten aufgetreten waren.

FRIEDRICH MÜLLER.

Zu den Kāṭhaka- und Mānavagṛhyasūtra. — Mit Erlaubniss des Herrn A. BARTH, der so freundlich war mir seine schönen Copien der vier Kāṭhakagṛhyasūtrahandschriften auf einige Zeit zum Gebrauch zu überlassen, bin ich im Stande, einige Berichtigungen und Nachträge zu meiner Behandlung des Çrāddha nach den Kaṭhas (*Altindischer Ahnencult,* S. 65, 224) zu liefern.

An erster Stelle sind die Zahlen zu berichtigen, welche ich nach den oberflächlichen Angaben des Mārtaṇḍa Çastri den von mir veröffentlichten Kapiteln des Kaṭhasūtras beigab. Das von mir 49 gezählte Kapitel ist wirklich 61; 49* ist 62; 50 ist 63; 51 ist 64; 52 ist 65; 53 ist 66; und das von mir 54 gezählte Kapitel ist wahrscheinlich in drei Stücke zu spalten: 67, 68, 69. Man ersieht daraus, was für die Construction des Sūtras überaus wichtig ist, dass die *viçeṣāṣṭakā* (Kapitel 62 nach der berichtigten Zählung) allen den Texten, sowohl dem Devapāla (Mss. ACD), als dem Brāhmabala (Verfasser der ersten Paddhati in B) und dem Ādityadarça (so heisst wahrscheinlich der Verfasser der zweiten Paddhati in B) gemeinsam ist. Im Devapāla folgt sie unmittelbar nach der Erklärung der aṣṭakāmantras.

Das Wichtigste, welches eine Vergleichung des Devapāla in Bezug auf Kap. 62 ergibt, theile ich hier mit.

62. 1 deutet *tad uktam* auf den paçukalpa zurück, wie dieser behandelt war in Kap. 51 und im Vaitānikasūtra.

62. 3 haben ACD *peçīr avadānasthāne.*

62. 4 ACD comm.: *majjuko vapānirmito pūpaḥ;* es scheint aber, dass die richtige Lesart *majjukā* (fem. sing.) ist, und dass *pūpaḥ* (d. h. *apūpaḥ*) verdorben ist aus *yūṣaḥ,* wie die Paddhati's geben, eine sehr vor der Hand liegende Corruptel, die sich oft findet; von *yūṣaḥ* im Nāgarī ist der Uebergang in *(a)pūpaḥ* leicht, nicht im Çārada, der Schrift von B.

62. 5 ACD: *sthālīpākasya peçīnāṃ ca.* Comm.: *ye samānāḥ samanasaḥ* (wie Maitr. S. III, 11. 10) *iti sthālīpākasya ye samānāḥ samanaso jīvā* (wie l. l.) *iti peçīnām.*

62. 6 Der mantra *vaha vapām* weicht von allen mir bekannten Recensionen ab, auch vom Mānavagṛhs. Am nächsten kommt Bhāradvāja-Hiraṇyakeçin (resp. gṛhs. II, 16 und II, 15. 7); die Kaṭhas haben aber *sravantu* statt *kšarantu*.

Im übrigen ist mit Kāṭh. gṛhs. 62 zu vergleichen: Mān. gṛhs. II, 9, zweite Hälfte (vgl. *Altind. Ahnencult,* S. 228), Gobh. IV, 4. 22; Āçv. gṛhs. II, 4. 13 flg.; Pārask. III, 3. 9. Die gleichen Variationen des Mantra *vaha vapām* (nämlich *annam, māṃsam* statt *vapām*) bieten Bhāradvāja (*apūpam* und *annam*) und Hiraṇyakeçin (*ājyam* und *annam*).

Meine Vermuthung (*Ahnencult,* S. 224), dass nicht zum Sūtratext gehörten die von JOLLY *ata ūrdhvam ātithyādikam* gelesenen und die in den Paddhati's *tata ṛtutithyādi samāpya* lautenden Wörter, finde ich bestätigt. Vollständig sollten die Wörter so lauten: *ṛtutithinakšatradevatāç(ca) yajeta.* Nach jedem pākayajña soll nämlich stets der jedesmaligen Jahreszeit (z. B. *vasantāya*), dem Tage (z. B. *pratipade*), dem Gestirn (z. B. *kṛttikebhyaḥ*) und dem Gotte (z. B. *agnaye*) geopfert werden (*yathārtu yathātithi yathārkšam ekaikasya homaḥ,* paddh. B[1]) nach der in Kap. 47, 12 enthaltenen Vorschrift.

Es liegt hier ein neuer Fall der Uebereinstimmung zwischen Kāṭhaka- und Mānavasūtra vor: im Mānavagṛhya (II. 2) lautet die betreffende Vorschrift: *nakšatram išṭvā nakšatradevatām̐ yajet tithiṃ tithidevatām ṛtum ṛtudevatāṃ ca.*

Dass auch die Mānavas die Anvasṭakā gekannt haben, wie ich vermuthete (*Ahnencult,* S. 167), wird jetzt, da ich den Text der betreffenden Stelle besser als damals mitzutheilen im Stande bin, zur Sicherheit. Es sind nämlich nicht nur in HAUG 55, sondern auch in BÜHLER 36 mehrere Wörter ausgefallen. Die Stelle (Mān. gṛhs. II, 9) lautet nach HAUG 56: *'vaçišṭaṃ bhaktam̐ randhayati ‖ çvo vaçišṭaṃ bhaktam̐ randhayitvā piṇḍānām āvṛtā* u. s. w. Das zweimal vorkommende *bhaktam̐* hat die Auslassung verursacht.

Breda. W. CALAND.

Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern. Nachträge und Verbesserungen. — Bd. VII, S. 172. (Nach einer Mittheilung von Prof. ROBERTSON SMITH.) In der fünften Frage sind gemeint die Banu Oqaisch, von welchen die Rede ist bei Nabigha XXIX, 10:

كأنّك مِن جِمَالِ بَنِى أُقَيْشٍ يُقَعْقَعُ خَلْفَ رِجْلَيْهِ بِشَنِّ

‚Als ob du eins von den Kameelen der Banu Oqaisch wärest, das sich mit einem (rasselnden) Schlauche hinter seinen Füssen verscheuchen lässt.' Dieser Vers wird von Ibn Hischām (ed. WÜSTENF., p. 282) auf die in einer Rede des Abû Lahab erwähnten Banu Mâlik ibn Oqaisch bezogen, welche ein dämonischer Stamm waren (حلفاءكم من الجنّ من بنى مالك بن اقيش). Vergleiche noch Mobarrad *Kamil* I, 219; II, 88, Z. 5 (a. f.), wo wahrscheinlich zu lesen ist قبيلة من الجنّ; T. A. s. v. اقش.

Frage 8. Als Eigenname findet sich al-Maida'ān bei Mas'ūdi *Tanbīh* p. 296 (ed. DE GOEJE), Ibn Qotaiba *Ma'ârif* p. 53, l. 9, 14 als Ortsname auch in T. A.

Frage 24. Dasselbe vom Krokodil erzählt Herodot (II, 68).

S. 175, Z. 11. Für تيس الزبل lese man تيس الربل; cf. FREYTAG, *Prov.* I, 464, Nr. 125.[1]

S. 177, Z. 7. Für ‚sie sind' lese man: ‚sie waren'. Z. 10. Der Vers ist von Haritha ibn Badr; S. Aghani XXI, 44. — Note 2. Die Hs. hat ومن امثالهم جاء بامّ الربيق على اريق امّ الربيق احدى الحيّات واريق الطبق ضربوا به مثلا فى الدواهى واصلها من الحيّات. Dass اريق ursprünglich eine Schlange sei, sagen auch T. A. und L. A. الطبق wäre also hier ‚das Gegenstück', oder ‚das Gleiche' zu übersetzen.

S. 180, Z. 5. Adde Hotaija (GOLDZ.) XL, 22, Imrolq. LIII, 2. سعلاء heisst das Männchen der *si'lât* (*Diwân* Imrolq., Cairo 1282, p. 64). Z. 11. Die زوابع auch Ibn Hischām II, 42, Jaqût s. v. ضلع.

S. 181 streiche Nt. 4. Der Vers des Ibn Maijāda auch Agh. II, 104 ult.

S. 184, Note 1, Z. 5 l. حازِيَى جهينة und عزى سلمة (nach *Kit. al-bajân*). Z. 6 lies الكاهن.

S. 233. Die *ahl al-ardh* finden sich auch bei Ibn Hischām, p. 250 paenult. Prof. ROBERTSON SMITH bemerkte zu dieser Stelle: ‚That ارض

[1] Wahrscheinlich ist auch so und nicht تيس الرمل zu lesen Imrolq. IV, 65.

here is earth seems certain for the conception is near that of the Hebrew אוב and the Syriac ܐܘܒܐ.

S. 234, Z. 12 lies Badrūn. Z. 23 lies Abi Talib.

S. 235, Z. 8 lies Ihn.

S. 237, Note 5. Vielleicht ist zu lesen البرهتيّات, cf. AHLWARDT, *Catal. Berl.*, Nr. 4104, 3; PERTSCH, *Catal. Goth.*, Nr. 1264 (خواصّ البرهتيّة الشريفة وهى العهد السليمانىّ التى تكلّم بها السيّد سليمان بن داود عليه السلام). *Barhata* hiess das Wort, womit Salomo die Dämonen bändigte.

S. 238. In der *Revue des Études juives* (Juillet-Septembre 1893) hat Herr DAVID DE GUNZBOURG den hier gegebenen Sigel aus dem Hebräischen herzuleiten versucht. Ob mir nun auch des Verfassers Erklärungsversuche nicht alle gleich einleuchtend sind, so mag er doch in der Hauptsache Recht haben. Unsere Hs. 1577, woraus ich den Sigel abschrieb, enthält nämlich mehrere Zaubersprüche, deren hebräischer Ursprung unverkennbar ist, z. B. f. 73 seq. (aus der Beschreibung der طوالق, der Dämonen Salomo's): الطولق العاشر دخل واسمه الهائف فى صورة طير له يد انسان ورجل انسان وآذان بغل وعلى ساقيه حيّة ملتوية قال له سليمان اين مسكنك وما فسادك قال مسكنى فى شماريخ الجبال وفسادى انّى آخذ الانسان وارى فى وجنته شبه البرص قال سليمان ما دواء هذا يا فقطش [وهو حكيم الجنّ] قال يوخذ عود قرح وافيون وحلتيت وجاوشير ويكتب له هذه الاحرف الهمّ ادوناي ٢ اصباوت ٢ قدوس ٢ ايه لاياه ٢ شداى ٢ ولا يعلق عليه بعد ٤٠ يبرأ باذن الله تعالى نافع. Hier erkennt man die hebräischen Worte: אֲדוֹנָי, צְבָאוֹת, קָדוֹשׁ, ? אֱלֹהַי und שַׁדַּי.

S. 241 n., Z. 6 ابو القنافر. Danach wäre auch oben S. 234, Z. 4 v. u. für Abul-Qanafi ‚Abul-Qonāfir' zu lesen.

S. 242, V. 2, lies وذئبًا.

S. 243, V. 8 ذى سفين die Uebersetzung: ‚der von Schiffen Tribut nimmt' ist fraglich. Prof. DE GOEJE übersetzt: ‚welcher Schiffe hält, um den Zoll zu erheben.' Das folgende وكان صاحب عشر bedeutet, dass er nur das Recht hatte den legalen Zehend zu fordern. Wie ich aus der Reisebeschreibung des Captain MAUNSELL sehe (*Geogr. Journal*, Febr. 1894, S. 87) gibt es in den Tigrisländern auch heute noch solche Zölle. — V. 19. Man lese طَرُوقَة نَسْر ‚Adlerweibchen' nach

Prof. DE GOEJE. Die Cambridger Hs. bestätigt, wie mir Prof. VON ROSEN mittheilt, diese Verbesserung. Die Umschreibung mit طروقة bleibt aber merkwürdig.

S. 244, V. 30 lies يشدّ für يسىْ (Prof. DE GOEJE). V. 41 lies يَقْبِلُ.

Bd. VIII, S. 59, Z. 15 lies والغضب (‚der göttliche Zorn‘) (Prof. DE GOEJE).

S. 60, Z. 10. (Nach einer Mittheilung von Prof. FRÄNKEL.) Die zwei Verse finden sich *Mofaddhaliāt* XXXV (18, 17), woselbst für يبراء die bessere Lesart يَبْوُءْ. Der Dichter ist Taghlibite (nicht Tha'labite, wie Djahitz hat). — Note 2 lies *Osd al-Ghāba.*

S. 61, Z. 12 lies دُمُورا (Prof. DE GOEJE).

S. 62, Z. 16. Cf. Imrolq. (AHLWARDT) XX, 8 (DE SLANE) p. 88. Nicht ein Edelstein, sondern Palmbäume (نخيل) sind gemeint. Nach Prof. DE GOEJE wäre die ursprüngliche Fassung dieses Verses: اتيح له جيلان عند قطافه وردّد فيه العين حتّى تحيّرا (‚Ein Palmengebüsch) dem Djilān beschickt wurde beim Pflücken, die ihn öfters besahen, bis das Auge müde ward (um zu sehen, ob noch mehr daran zu pflücken sei‘.

S. 65, Z. 3 lies انّ. Paenult. für ‚ihm‘ lies ‚Amr‘.

S. 66, Z. 12. Für ‚Kuhhaut‘ lies ‚Kameelhaut‘. Note 5 lies Ghadhī.

S. 69, Z. 7 lies بسهب كالعباية صحصحان, d. h. ‚in einer Wüste, die weit ausgedehnt, wie ein Beduinenmantel‘ (Prof. DE GOEJE). Später fand ich diese Vermuthung bestätigt durch *Khizânat al-adab* III, 108 wo dasselbe Gedicht vorkommt und der Dichter Abûl-Ghûl at-tohawi genannt wird.

S. 70, Z. 4 lies يبدى (ohne Hamza) ينباع (‚er setzt sich in Bewegung‘) und دامس.

S. 71, Z. 18 ff. من ذبح الديك bedeutet wirklich ‚wer Hahnen schlachtet‘ und es ist zu vergleichen *Kit. al-Haiwān* f. 117 r: Der Prophet sagte الديك صديقى وصديق صديقى عدوّ عدوّ الله يحفظ داره واربع دور من حواليه لا تذبحوا الديك فان الشيطان يفرح به. Ueber die im Osten übliche Hahnenverehrung liesse sich noch manches beibringen.

S. 72, Z. 6 lies تسوّق und übersetze: ‚um Handel zu treiben‘. Z. 14 lies ‚so lernte er‘.

G. VAN VLOTEN.

Bemerkungen zu Adalbert Merx': *‚Documents de Paléographie hébraïque et arabe.* Leyde 1894.' — In diesem unmittelbar vor Schluss des vorliegenden Heftes mir zugekommenen Werke veröffentlicht der Herr Verfasser als zwölftes und letztes Schriftstück auch ein arabisches Papyrusfragment aus el-Faijûm. Dasselbe ist von ihm so ganz falsch gelesen und missverstanden worden, dass ich zur Verhütung weiterer Folgen sogleich eine Richtigstellung zu geben mich veranlasst sehe.

Herr Merx liest:

1 [بسـ]م الله الرحمن الرحيم
2 [عن] عبد العزيز بن محمد الامسى الى
3 .... جزوت عن ..... العـ
4 .... امسى الامـ ....
5 كتبه مـ ....
6 كتب د .... فهـ ..
7 اشهر ..... [ذ]ى الحجة من (?)
8 سنة ثنتان وسبعين .....
9 امسر عمرو اللعـ ... ا

Nach dem Herrn Herausgeber ist dies der Text einer Quittung, ausgefertigt von 'Abd el-'Azîz ibn Mohammad el-Amsî (!) im Jahre 72 H. Dennoch aber frägt sich Herr Merx, ob die Jahreszahl nicht wohl 172 H. sein könne. Keines von beiden. Zweifellos ist es, dass der Ductus jeden Schriftkundigen in das erste Jahrhundert d. H. weist. Der noch erhaltene Text lautet nach der beigegebenen Reproduction in Lichtdruck (Pl. vii):

1 [بـ]سم الله الرحمن الرحيم
2 [من] عبد العزيز بن مروٰن الامير الى ....
3 .... حروث كورة الفيو[م ....
4 ف[اعط[وا لى] ويبتَئ الّا مدّ ..... ا ....
5 كتبه مـ ....
6 كتب يزيد .... ـرد رزقهـ[.....
7 اشهر [الى ذ]ى الحجّة تمـ[ام ....
8 ستة ثيران وسبعين ....
9 و] اقنيز خمر واربعة ا[عشر ....

Dieser Papyrus ist demnach das Bruchstück eines Erlasses des Statthalters von Aegypten und Bruders des Chalifen, ʿAbd el-ʿAzîz ibn Merwân (reg. 65—86 H.) an Pächter von Ackerländereien des Bezirkes el-Faijûm, worin denselben die Contribuirung von Naturalien aufgetragen wird: 2 Waiba — 1 Mudd Gerste (oder Weizen), sodann innerhalb des Zeitraumes von . . . . Monaten bis Ende Dsû-l-hiddscha die Lieferung von 6 Ochsen, 70 . . . . . (Schafen?), eines kleineren Kruges Wein und 14 . . . . . .

Soweit der nach der photographischen Vorlage erkennbare Textinhalt. Die Schreibungen des Dualis ويبتىٔ und der Cardinalzahl اربعة اعشر sind bekannte Eigenthümlichkeiten der Faijûmer Papyrus. Im بسم erscheinen die Zacken des *Schîn* bereits verschleift. Niemals kann die Adressirung eines arabischen Schriftstückes mit عن beginnen, und wie man Quittungen in strenger Formulirung stilisirte, das hätte der Herr Verfasser aus meinen Publicationen deutlich ersehen können. Darüber, dass Herr MERX, welcher mit diesem Fragmente offenbar zum ersten Male ‚arabische Palaeographie' betrieb, kein wesentliches Wort seines Textes erkannt, ja einzelne significante Buchstabenformen, wie ك und ء u. s. w., mit einander verwechselt hat, wird man nachsichtig hinweggehen dürfen; aber dass er den *Führer durch die Ausstellung* der *Papyrus Erzherzog Rainer,* welches Werk nun seit fünf Monaten im Buchhandel ist, in den betreffenden Nummern 79, 582, 583, 587 nicht zu Rathe gezogen, muss ihm zum Vorwurfe gemacht werden. Dort hätte Herr MERX auch die zu dem von ihm Pl. I publicirten hebräischen Pergamen gehörige Urkunde Nr. 1242 und noch andere, beschrieben gefunden.

8. Juli 1894. J. KARABACEK.

Eine syrische Liste antiochenischer Patriarchen.

Von

Bruno Meissner.

Das syrische Original des Chronicons des Michael Syrus galt bisher als verloren. In neuester Zeit soll im Kloster Za'farân ein Exemplar dieses Werkes aufgefunden sein, von dem auch eine arabische Uebersetzung angefertigt ist, welche sich in Rom befindet.[1] Bis jetzt ist beides jedoch nicht zugänglich. Im Jahre 1888 wurde aber vom Britischen Museum eine karschunische Handschrift erworben, die auf 420 Folioseiten dasselbe Werk enthält. Mit Ausnahme der Ueberschrift[2] ist es jedoch in arabischer Sprache verfasst. Am Schlusse der Handschrift befindet sich eine, abgesehen von der arabischen Ueberschrift, syrisch abgefasste Liste der antiochenischen Patriarchen mit theilweise recht ausführlichen Beischriften. Der Umstand, dass auch in der armenischen Uebersetzung des Chro-

[1] S. Wright, *Syriac Literature* in *Encycl. Br.* xxii, 851, Anm. 50, und Hallier, *Untersuchungen über die edessenische Chronik*, 37. [Die Chronik soll in Bälde edirt werden; siehe *Journal asiatique*, 9e sér., tom. iii, 135. Nachschrift.]

[2] Sie lautet: ܐܝܠ ܐܝܠ ܠܐܝܠ ܦܪܥܐ ܐܢܐ . ܟܕ ܡܫܪܐ ܐܢܐ ܠܡܟܬܒ ܟܬܒܐ ܕܡܟܬܒܢܘܬ ܙܒܢ̈ܐ ܕܥܒܝܕ ܘܡܠܩܛ ܠܡܪܝ ܡܝܟܐܝܠ ܪܒܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ . ܕܟܢܫܗ ܘܠܩܛܗ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܐܘܣܒܝܘܣ ܩܣܪܝܐ . ܘܣܘܩܪܛܘܣ ܘܬܐܘܕܘܪܝܛܘܣ (sic! Ms.: ܬܐܘܕܘܪܘܛܘܣ) ܘܝܘܚܢܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܣܝܐ . ܘܙܟܪܝܐ ܡܡܠܠܐ . ܘܐܝܪܘܢܝܡܘܣ . ܘܦܝܠܬܐܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܬܠܡܚܪܝܐ . ܘܝܥܩܘܒ ܐܘܪܗܝܐ . ܘܩܪܝܠܘܣ . ܘܐܝܓܢܛܝܘܣ ܘܫܪܝܐ ܕܐܬܗܘܬܐ ܬܠܬܡܐܐ ܒܫܢ̈ܝܐ . ܟܠܗ ܗܘ ܒܟܠܗܘܢ ܟܬܒ ܗܘ ܕܒܩܪ ܕܗܘܐ ܒܝܘܡܝܗ ܘܡܐܬܘܗ ܘܫܢܝܗ ܀

nicons sich anhangsweise Patriarchenlisten finden, die sicherlich von Michael dem Grossen selbst herrühren,[1] liess mich anfangs vermuthen, dass beide denselben Verfasser haben. Das ist indes dennoch nicht möglich. Die beiden Listen sind nicht identisch; abgesehen davon, dass die Reihenfolge der Namen und die Namen überhaupt nicht immer übereinstimmen, bietet die armenische nur die Namen der Bischöfe, höchstens zuweilen mit ganz kurzen Beischriften, die sich auf das Glaubensbekenntniss des Betreffenden beziehen, während, wie schon bemerkt, die syrische häufig ziemlich umfangreiche, kirchengeschichtliche Beischriften enthält. Ferner lehrt ein Vergleich mit B. O. II, 323, Anm. 1, dass unsere Liste identisch ist mit der dort theilweise publicirten des Dionysius bar Ṣalîbî, die dieser seinem grossen Werke gegen die Häretiker einverleibt hat. Dieses wird jedenfalls der Ort sein, woher ein Abschreiber des Chronicons die Liste entnommen hat; denn beide stimmen so vollkommen überein, dass z. B. unter Nr. 81, wo Dionysius noch einen Bischof namens Johann ausgelassen hat, dieser auch hier fehlt. Ueberhaupt scheint sie sich bei den monophysitischen Syrern einer gewissen Autorität erfreut zu haben; denn in Or. 467 der Bodleiana (s. P. Smith, *Catalogus,* p. 561) besitzen wir auch eine Abschrift derselben Urkunde.[2] Für ihren officiellen Charakter spricht auch der Umstand, dass sie nach des Dionysius Tode weiter fortgeführt ist. Die Zusätze unterscheiden sich besonders dadurch vom Original, dass in ihnen Datirungen nicht selten vorkommen (von Nr. 102 an), die gewöhnlich nach der Seleucidenära, zum Schlusse sogar nach Christi Geburt

---

[1] Die Liste ist bis auf Michael fortgeführt, der sich zum Schluss selbst nennt: ‚Michajls, ich‘. Eine genaue Umschrift und Uebersetzung derselben verdanke ich Herrn Professor Gelzer. Die Liste in der Uebersetzung von Langlois ist unvollständig. Ausserdem hat mir derselbe noch verschiedene Notizen übermittelt, die in Klammern eingeschlossen und mit *G.* versehen sind. Dass sie übrigens auch aus dem Syrischen übersetzt ist, geht aus vielen Verschreibungen hervor; vgl. Anm. zu Nr. 40, 58, 89.

[2] Vgl. Wright, a. a. O., 851, Anm. 20. Wahrscheinlich ist sie auch *Par. Anc. fonds* 125 (vgl. Zotenberg, Cat. No. 209, 2) enthalten. Ich habe beide Handschriften nicht vergleichen können.

gemacht sind. Die häufige Erwähnung des Klosters Zaʿfarân (siehe Nr. 132 ff.) macht es übrigens sehr wahrscheinlich, dass die Fortsetzung wenigstens theilweise von einem Mönche dieses Klosters herstamme. Die drei letzten Notizen sind von einer anderen Hand geschrieben. Assemanni's Liste reicht bis Nr. 126. Seine Ergänzungen stimmen nicht mit der Liste überein. Wenn die Liste auch zu Anfang nicht gerade Neues bietet, häufig sogar den wahren Verhalt der Thatsachen entstellt wiedergibt, so ist doch eine Publication dieses Compendiums monophysitischer Kirchengeschichte nicht überflüssig, weil es einen nicht uninteressanten Beitrag für die Kenntniss und die Auffassung der Kirchengeschichte bei den jacobitischen Syrern liefert. Der Schluss dagegen führt uns in eine Zeit, wo andere Quellen meistens versagen und ist besonders der Datirungen halber wichtig.

Text.

(420 b) ܢܟܬܘܒ ܒܥܘܢ ܐܠܗܐ ܘܢܟܬܘܒ ܐܡܬܐܢ ܟܠܐܪܒܗ
ܐܦܛܪܝܟܘܗ ܕܡܢ ܒܬܪ ܦܛܪܘܣ ܐܦܛܪܘܣ ܐܝܟ ܢܡܘܣܐ ܗܪܐ
ܠܐܠܗܐ ܒܐܘܪܚܗ.

ܐ. ܦܛܪܘܣ ܪܝܫܐ ܕܫܠܝ̈ܚܐ.

ܒ. ܐܘܕܘܣ.

ܓ. ܐܝܓܢܛܝܘܣ ܢܘܪܢܐ.

ܕ. ܐܪܘܢ.

ܗ. ܩܘܪܢܠܝܘܣ.[1]

ܘ. ܐܪܘܣ.

ܙ. ܬܐܘܦܝܠܠܘܣ.

ܚ. ܡܟܣܝܡܝܢܘܣ.

ܛ. ܣܪܐܦܝܘܢ.

ܝ. ܐܣܩܠܦܝܐܕܣ.[2]

[1] Ms.: ܩܘܪܢܠܠܘܣ. [2] Ms.: ܣܩܠܦܝܐܪܝܣ.

ܝܐ. ܦܝܠܝܦܘܣ.

ܝܒ. ܙܒܝܢܘܣ.

ܝܓ. ܒܐܒܘܠܐܘܣ.[1]

ܝܕ. ܦܐܒܝܘܣ.[2]

ܝܗ. ܕܡܛܪܝܢܘܣ.

ܝܘ. ܦܘܠܐ ܫܡܫܛܝܐ ܐܪܛܝܩܘܣ.

ܝܙ. ܕܘܡܢܘܣ.

ܝܚ. ܛܝܡܬܐܘܣ.[3]

ܝܛ. ܩܘܪܝܠܠܘܣ.

ܟ. ܛܘܪܢܘܣ.[4]

ܟܐ. ܒܐܛܐܠܝܘܣ.

ܟܒ. ܦܝܠܘܓܢܝܘܣ.

ܟܓ. ܐܘܣܛܐܬܝܘܣ. ܗܢܐ ܒܝܘ̈ܡܝ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܕܢܨܚ̄ ܐܟܢܘ̈ܫܬܐ
ܐܬܬ ܗܘܬ. ܠܗܢܐ ܐܒܕܪܘܗܝ ܠܡܘܪܣܐ ܕܐܠܝܨܝܢ ܥܠܬ ܠܡܘܒܠܢܗ
ܕܦܝܠܘܓܢܝܘܣ[5] ܘܐܬܦܢܝ ܕܝܢ ܐܪ̈ܝܢܐ[6] ܟܕ ܪܒܒܘ ܒܠܒܗܘܢ ܒܠܬܐ
ܕܓܐܪ ܒܐܟܣܢܝܬܐ ܗܘ ܕܒܝ ܐܘܣܛܐܬܝܘܣ ܡܠܝܐ ܐܬܡܫܒܬ[7] ܗܘܬ.

ܟܕ. ܦܘܠܝܢܘܣ.

ܟܗ. ܐܘܠܠܝܘܣ.[8]

ܟܘ. ܐܘܦܪܘܢܝܘܣ ܐܪܝܢܘܣ.

ܟܙ. ܦܠܐܩܝܠܐܛܘܣ ܐܪܝܢܘܣ.[9]

ܟܚ. ܐܣܛܦܢܘܣ ܐܪܝܢܘܣ.

ܟܛ. ܐܪܝܢܘܣ ܠܐܘܢܛܝܘܣ.

ܠ. [ܐܘܕܘܟܣܝܘܣ][10] ܗܢܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܓܪܡܢܝܩܐ ܐܝܬܘܗܝ

---

[1] Bar-Hebr. schreibt ܒܐܒܘܠܐ. [2] Ms.: ܦܐܒܝܠܘܣ. [3] Ms.: ܛܝܡܐܘܣ. [4] Ms.: ܛܘܪܝܢܘܣ. [5] Ms.: ܦܠܘܓܝܢܘܣ. [6] Ms.: ܐܪܝܢܐ. [7] Ms.: ܐܬܡܒܠܬ. [8] Ms.: ܘܠܠܝܘܣ. [9] Ms.: ܐܪܝܢ.

[10] Im Ms. fehlt Eudoxius und die Beischrift bis ܣܠܩ steht unter Nr. 29; siehe die Anmerkung zur Uebersetzung.

ܗܘ̇ܐ. ܘܒܫܢܬܐ ܐܚܪܢܘܗܝ ܐܪܝܘܣ[1] ܠܟܘܪܣܝܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝ. ܘܟܬܪܝܢ
ܣܠܩ ܠܗ ܠܟܘܪܣܝܐ ܕܟܢܘܫܬ ܒܠܒܘܬܐ

ܠܐ. ܟܠܝܛܘܣ. ܗܢܐ ܥܠ ܣܠܩ ܐܘܕܘܟܣܝܘܣ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܬܘܒ
ܐܬܬܘܗܝ ܗܘ̇ܐ[2] ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܡܒܣܛܝܐ ܕܐܪܡܢܝܐ ܘܟܬܪ
ܐܚܪܢܘܗܝ ܠܫܠܒ. ܘܐܬܐ ܬܘܒ ܐܪܝܘܣ[3] ܐܬܘܣ̄[4] ܠܐܬܠܘܒܝܐ[5]
ܘܐܪܛܘܕܟܣܝܘܣ[6] ܕܐܬܠܝܢ ܠܐ ܒܫܬܘܬܦܘܢ ܗ̇ܘܘ ܠܟܠܝܛܘܣ
ܐܟܡܢ ܕܟܢ ܐܪܝܘܣ[3] ܡܢܕ ܠܟܪܘܬܝܢܐ. ܐܠܐ ܒܒܘܬ ܠܗܘܢ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܠܦܘܠܝܢܘܣ. ܒܬ ܐܟܣܪܝܗ ܠܗܢܐ ܠܘܡܦܪܘܣ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܫܒܐ ܟܢ ܟܬܘܒܬܐ[7] ܕܦܪܠܝ[8]. ܐܪܝܘܣ[3] ܒܬ ܐܟܣܪܘ
ܠܟܠܝܛܘܣ ܕܒܪ[9] ܬܘܕܘܬܗܘܢ ܐܬܘܗܝ ܢܦܩܘ[10] ܠܗ ܕܢܬܪܓܡ
ܒܒܘܬܐ. ܒܬ ܥܒܪ ܒܬܘܪܓܡܐ ܦܥܠ ܠܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܕܐܝܬܘܗ
ܘܐܡܪ. ܕܬܠܬܐ ܡܢܘ̈ܢܐ ܒܡܫܚܠܦ. ܒܬ ܡܦܣ ܠܬܪܬܝܢ
ܩ̈ܢܘܡ ܘܐܦܪܫ ܠܫܒܐ. ܐܟܡܦ ܒܟܠܬܗ. ܒܪܡ ܐܝܟ ܕܠܫܒ
ܥܠܝܐ ܘܫܒܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܒܝܘܡܝܢ. ܐܪܝܘܣ[3] ܒܬ ܣܓܘ ܕܠܐ ܥܠܡ
ܠܬܪܒܝܬܗܘܢ. ܐܦܣܩܘܦܘܬܐ ܒܒܘܗܝ ܒܦܘܡܗܘܢ ܘܐܠܝܢܘܣ.[11]

ܠܒ. ܒܠܒܝܐ. ܘܐܬܝܒ ܒܒܘܬܗ ܠܐܘܢܝܘܣ ܗܘ ܕܐܬܟܪܝܘ
ܒܡ ܐܪܝܢܘܣ[12]. ܘܟܬܪ ܕܒܢܬ ܐܘܪܐܢܘܣ ܒܢ ܕܪܝܫ ܦܠܛܐ
ܒܟܠܝܛܘܣ ܒܢ ܐܟܣܢܪܝܐ ܘܐܬܒ ܠܡܣܛܝܛܝܢܐ ܠܡܘܣܝܒܘܣ
ܕܦܢ̄. ܘܒܬ ܣܝܡܗ ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܪܒܬ ܢܟܡܘܗ ܘܐܡܒܪ. ܕܠܗܢܐ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܣܝܡܬ. ܒܫܠܒܘ. ܕܦܠܛ ܠܗ ܬܐܓܪܐ ܡܒܢ ܕܐܡܟܠܝܢ.
ܒܫܢܬܐ ܕܝܢ ܒܡܣ̄ܘ ܚܠܒ. ܘܢܦܩ ܒܒܘܬܗ

ܠܓ. ܐܦܣܩܘܦܐ ܒܐܠܝܢ ܦܠܐܟܣܝܢܘܣ. ܒܬ ܚܠܒ

ܠܕ. ܠܗ. ܦܘܠܝܢܘܣ ܗܘ̇ܐ ܐܦܪܝܢܘܣ. ܘܒܬܚܠܒ

ܠܗ. ܦܠܐܟܣܝܢܘܣ. ܐܬܬܣܪܢ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ.

---

[1] ܐܪܐܝܘܣ. [2] Fehlt Ms. [3] Ms.: ܐܪܝܘܣ. [4] Ms.: ܐܬܘܣ̄. [5] Ms.: ܠܐܘܬܠܘܒܝܐ. [6] Ms.: ܘܐܪܬܘܕܘܟܣܝܘܣ. [7] Ms.: ܒܬܘܒܬܐ. [8] Ms.: ܕܦܪܠܝ. [9] Ms.: ܒܪ. [10] Ms.: ܢܦܩ. [11] Ms.: ܐܘܠܝܢܘܣ. [12] Ms.: ܐܪܝܢܘܣ.

ܝܙ. ܐܠܩܡܐܝܘܢܘܣ.

ܝܚ. ܬܐܘܕܘܛܘܣ.

ܝܛ. ܢܘܣܝܦ . ܗܘ ܕܐܫܬܡܫ ܒܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܐܦܝܩܘܪܘܣ . ܘܢܦܩ
ܠܡܦܠ ܡܢܪ̈ܠܠܘܗܝ (421 a) ܘܟܒܪ ܠܠܡܦܬܪܘܬܗ.

ܟ. ܕܘܟܠܝܘܣ. ܗܘ ܕܐܫܬܡܫܝ ܒܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܬܘܪܝ ܕܐܦܝܩܘܪܘܣ.

ܟܐ. ܒܟܡܝܣܘܣ . ܗܘ ܕܐܫܬܡܫ ܒܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܟܠܡܢܕܘܢܐ.

ܟܒ. ܐܘܩܘܣܘܣ.

ܟܓ. ܕܪܦܝܠܘܣ ܠܡܦܝܠܐ.

ܟܕ. ܦܪܝܘܣ ܗܘܣܝ ܥܘܒܕܐ.

ܟܗ. ܡܠܐܢܝܘܣ[1] ܕܐܬܩܪܝ ܘܦܠܐ ܦܪܝܘܣ ܠܒܪܝܫܗ.

ܟܘ. ܦܠܐܕܝܢܘܣ.

ܟܙ. ܦܠܐܟܣܝܢܘܣ ܐܪܝܣܛܐ ܕܐܬܩܪܝ.

ܟܚ. ܡܐܘܪܝܩܘܣ[2] ܕܠܦܠܐ ܬܐܟܣܠܐ.

ܟܛ. ܦܘܠܐ ܐܪܝܣܛܐ ܕܐܬܩܪܝ.

ܠ. ܐܘܦܪܐܣܡܝܘܣ[3] ܠܡܢܕܘܠܐ.[4]

ܠܐ. ܐܦܪܝܡ ܠܡܢܕܘܠܐ.

ܠܒ. ܕܘܒܝܢܘܣ[5] ܠܡܢܕܘܠܐ.

ܠܓ. ܐܢܛܝܦܛܪܘܣ ܠܡܢܕܘܠܐ.

ܠܕ. ܛܪܝܦܘܢܘܣ ܠܡܢܕܘܠܐ.

ܠܗ. ܐܢܛܝܦܛܪܘܣ ܠܡܢܕܘܠܐ. ܗܢܘ ܗܢܝ ܐܪ̈ܝܣܛܘ[6] ܒܒܕܘ
ܦܪ̈ܝܣ[7] ܥܘܒܕܐ ܒܕܘܟܬ ܪܟܐ ܡܐܘܪܐ ܒܗ ܒܢܝܗ ܦܪܝܣܒܐ.

ܠܘ. ܒܥܘܠܐ ܕܠܗܘܢ ܗܢܝ ܕܐܬܒܢܝ ܠܡܬܝܢܘܬܗ.

ܠܙ. ܠܦܘܠܐ ܕܒܝܬ ܐܘܪ̈ܟܣܐ.[8]

ܠܚ. ܦܛܪܐ ܡܠܠܝܢܘܬܐ.

---

[1] Ms.: ܡܠܐܕܢܝ. [2] Ms.: ܡܐܘܪܝܢܘܣ. [3] Ms.: ܐܘܦܪܐܣܡܝܘܣ.
[4] Ms. hier und ff.: ܠܡܢܕܘܠܐ. [5] Ms.: ܕܘܒܠܢܘܣ. [6] Ms.: ܐܪܝܣܛܘ.
[7] Ms.: ܦܪ̈ܝܣ. [8] Ms.: ܐܘܪܟܣܐ.

ܢܛ. ܢܘܢܐ.

ܣ. ܐܢܣܛܐܣܝܘܣ ܬܢܝܢܐ.

ܣܐ. ܢܘܣܚ ܕܩܣܪܘܗܝ.

ܣܒ. ܬܐܘܕܘܪܐ.

ܣܓ. ܣܐܘܪܐ ܒܪ ܟܒܫܐ.

ܣܕ. ܐܢܣܛܐܣܝܘܣ.

ܣܗ. ܐܘܠܝܢܐ.

ܣܘ. ܐܠܝܐ.

ܣܙ. ܐܢܣܛܐܣܝܘܣ. ܗܢܐ ܒܒܝܬ ܚܘܬܐ ܥܡ ܐܪ̈ܡܠܝܐ.[1]

ܣܚ. ܐܘܐܢܢܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܚܘܪܐ. ܗܘ ܕܟܝܠܝܬܐ[2]

ܒܬܪܗ ܐܢܣܛܐܣܝܘܣ ܕܟܦܪܘܛ ܕܗܘ ܡܠܟܝܐ.[3]

ܣܛ. ܐܢܣܛܣ ܕܣܝܢܝ. ܗܘ ܕܠܘܩܒܠ ܐܟܘ ܠܒܢܐ ܘܫܒܩܗ

ܟܦܪܬ.[4]

ܥ. ܐܢܣܛܐܣܝܘܣ ܡܠܟܝܐ. ܕܐܬܟܢܝ ܡܢ ܩܠܝܢܝܩܐ

ܘܐܬܬܠܡ ܒܫܢ̈ܐ.

ܥܐ. ܓܘܪܓܝ ܟܬܒܐ̄.

ܥܒ. ܡܢ ܒܝܘܡ̈ܝ ܓܐܘܪܓܝ ܗܘܐ ܕܘܕܐ[5] ܛܘܪܐܝܬ. ܘܟܕ

ܟܕ ܗܘܐ ܬܘܪܬ ܪܢܘܬܐ ܠܓܐܘܪܓܝ

ܥܓ. ܝܘܣܦ ܒܪ ܓܐܘܪܓܝܐ.

ܥܕ. ܐܬܬܘܢܝ ܦܪܘܟܘܪܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ.

ܥܗ. ܕܣܘܣܝܘܣ ܬܠܡܝܕܐ. ܟܕ ܡܝܬ ܗܘܐ[6] ܐܬܬܘܢܝ

ܐܦܪܗܡ ܕܐܬܘܢܝ ܐܟܘܬܗ. ܗܘܐ ܪܥܝܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܘܐܬܥܒܕ.

ܥܘ. ܢܘܣܚ.

---

[1] Ms.: ܐܪܡܠܝܐ. [2] So ASSEM. Ms.: ܟܝܠܠܬܐ. [3] Ms.: ܡܠܟܠܝܐ. [4] So ASSEM. Im Ms. ist ܟܦܪܬ fälschlich in die nächste Zeile hinter ܩܠܝܢܝܩܐ gerathen. [5] Ms.: ܕܘܕܐ. [6] ܗܘܐ nur ASSEM. Im Ms. steht ܕܐܬܘܢܝ fälschlich hinter ܡܝܬ.

ܟܐ. ܐܝܓܢܛܝܘܣ. ܗܢܐ ܫܒܩ ܒܡܛܪܬܐ ܗܘܐ ܘܒܗ ܗܪܘܕܐ
ܥܒܪܘ ܒܫܠܛܢ ܠܝܗܘܕܐ ܕܦܠܫܬܝܐ ܘܐܣܘܪܝܐ[1] ܡܠܟܘܬ.

ܟܒ. ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ.

ܟܓ. ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ.

ܠ. ܝܘܚܢܢ.

ܠܐ. ܒܐܣܝܠܝܘܣ.

ܠܒ. ܐܝܘܐܢܢܝܣ.

ܠܓ. ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ.

ܠܕ. ܐܒܪܗܡ.

ܠܗ. ܝܘܚܢܢ.

ܠܘ. ܐܬܢܣܝܘܣ.

ܠܙ. ܝܘܚܢܢ.[2]

ܠܚ. ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ.

ܠܛ. ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܚܬܗ ܕܥܒܕܘܢ.

ܡ. ܐܬܢܣܝܘܣ ܕܗܘ ܚܝܐ.

ܡܐ. ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܫܘܫܢ.

ܡܒ. ܒܐܣܝܠܝܘܣ

ܡܓ. ܝܘܚܢܢ ܕܗܘ ܒܪ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܡܠܝܛܝܢܐ.

ܡܕ. ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ.

ܡܗ. ܐܝܘܐܢܢܝܣ.

ܡܘ. ܒܪܨܘܡ ܢܗܝܪܐ ܕܟܪܝܢ.[3]

ܡܙ. ܐܬܢܣܝܘܣ ܕܗܘ ܐܒܘ ܐܠܦܪܓ.

ܡܚ. ܡܘܕܝܢܐ ܕܗܘ ܝܘܚܢܢ.

ܡܛ. ܐܬܢܣܝܘܣ ܕܦܠܘܛܗ.

---

[1] Ms. lässt ܘ aus. [2] Assem. fügt hinzu: ܒܪ ܥܒܕܘܢ. [3] Ms.: ܕܟܪܝܪ.

ܡ. ܒܫܢܬ ܕܡܢ ܠܡܠܟܐ ܕܒܢܝ ܒܪܘܡܝܐ ܕܢܦܠܐ. ܗܘܐ
ܐܬܚܝܕ ܒܡܠܟܘܬܐ.

ܡܐ. (421 b) ܝܘܠܝܢܐ ܪܗܘܡܝܐ ܕܡܢ ܠܡܠܟܐ ܕܒܢܝ ܒܪܘܡܝܐ:
ܐܬܬܣܪܚ ܒܫܢܬܐ ܕܫܒܥ[1] ܘܐܬܬܩܢ ܐܬܬܠܡܣܘܣ.

ܡܒ. ܒܪܝ ܒܫܢܬܐ ܗܘܐ ܢܥܡܐ . ܒܪ ܐܝܘܗܝ ܕܡܢ ܒܫܢܬܐ
ܕܐܡܪܢ ܒܢ ܠܠܠ . ܕܐܬܦܠܓܘ ܣܘܢܗ̈ܕܐ ܠܠܡܗܝ ܘܡܦܩܢܐ
ܒܫܢܬܐ ܕܡܢ ܠܡܠܟܐ ܘܙܘܘܗܝ ܒܥܠܬܐܝܬ ܠܐܡܘܪ
ܢܪܝܐ.[2]

ܡܓ. ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܠܘܬܐ ܘܢܦܫܐ ܘܡܢܘܪܐ ܒܫܘܒܚܐ.

ܡܕ. ܡܦܝܐ[3] ܡܪܝ ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܕܗܘܐ ܠܘܬ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ.

ܡܗ. ܠܥܙܪ.[4]

ܡܘ. ܒܪ ܡܕܒܠ.

ܡܙ. ܡܪܝ ܐܬܢܐܣܝܘܣ

ܡܚ. ܦܝܠܘܟܣܝܢܘܣ.

ܡܛ. ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܡܨܪܝܐ.

ܢ. ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܒܪ ܐܣܘܗܝ.

ܢܐ. ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܒܪ ܚܬܗ.

ܢܒ. ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܒܪ ܓܘܡܝ.

ܢܓ. ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܛܘܒܢܐ ܕܗܘܐ ܒܪ ܓܡܠܐ.[5]

ܢܕ. ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܕܗܘܐ ܥܠ ܡܕܒܪܢܐ ܒܪ ܚܬܗ ܕܡܪܝ
ܐܣܛܬܝܘܣ ܡܦܪܝܢܐ.

ܢܗ. ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܕܗܘܐ ܢܘܚ ܒܪ ܫܡܠܠܗ.

ܢܘ. ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܢܘܚ.

ܢܙ. ܡܫܐܠ ܕܝܢ ܥܡ ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܥܠܬ. ܗܢܐ ܢܦܩ ܕܝܢ ܬܪܥܝܬܗ

---

[1] Ms.: ܕܒܪܢܝ. [2] So ASSEM. Ms. wohl: ܢܦܝܠܐ. [3] Fehlt bei ASSEM.
[4] Ms.: ܕܠܥܙܪ. [5] ASSEM.: ܕܗܘܐ ܒܣܘܡ ܒܪ ܓܡܠܐ.

ܘܐܬܗܦܢܝ ܐܘܣܝܬ ܛܢܐ. ܘܒܬܪܝܢ ܐܬܬܘܝ ܘܒܕܪܘ ܠܦܘܩܕܢܘܗ
ܘܩܒܠ ܬܘܒܘܬܐ ܪܢܬܐ. ܘܐܬܟܪܝܢ ܗܘܘ ܒܠܒܗܘܢ ܕܗܒܠܐ ܬܩܒ
ܠܒܢܝܐ ܕܟܪܝܢ ܗܘܐ[1] ܒܬܪܥܐ ܕܒܝܬܐ ܘܦܫܛ ܗܘܐ ܐܝܕܗ
ܬܘܣܬ ܒܡܟܝܟܘܬܐ ܕܪ̈ܓܠܘܗܝ ܕܒܢܝܐ ܕܥܐܠ ܗܘܐ ܠܒܝܬܐ[2] ܘܢܦܩ.
ܘܩܒܠ ܠܢܝܚܘܬܐ[3] ܡܢ ܕܘܢܝ ܘܗܒܠܐ ܩܒܠ.

ܩܝܙ. ܒܥܘܒ ܕܡܢ[4] ܐܬܪܐ ܕܩܘܪܝܐ ܐܘܣܝܬ ܕܪܡܣܘܩ.

ܩܝܚ. ܕܘܝܕ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܒܒܠ.

ܩܝܛ. ܒܒܪ ܐܠܝܗ ܕܡܢ ܩܐܣܛܪܐ ܕܒܒܪܘܬܐ ܣܡܝܐ ܕܐܝܛܠܝܐ.

ܩܟ. ܒܪ ܐܝܠܝܛܘܣ ܒܪܕܝܢܐ[5] ܡܢ ܢܗܘܪܐ ܕܒܠܝܢܐ ܒܪ ܢܘܚ ܒܪ ܥܠܝܠܗ.[6]

ܩܟܐ. ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܘܕ ܥܐܗ ܕܡܢ ܒܪܕܐ.[7]

ܩܟܒ. ܦܝܠܐܛܘܣ . ܕܡܢ ܒܠܝܘܪܗ.

ܩܟܓ. ܐܣܘܗܝ ܒܒܪ ܐܠܝܠ.

ܩܟܕ. ܦܛܪܝܪܟܐ ܢܒܝܗ[8] ܕܗܝܟܠ ܘܢܦܠ.

ܩܟܗ. ܦܛܪܝܪܟܐ ܗܪܐܐ.

ܩܟܘ. ܦܛܪ̄ ܥܒܪ ܐܠܠܗ ܒܪܕܝܢܐ.

ܩܟܙ. ܦܛܪ̄ ܥܒܕܘܢ.

ܩܟܚ. ܦܛܪ̄ ܢܘܚ ܐܒܢܐ ܕܗܘܐ ܡܛܪܢܗ.

ܩܟܛ. ܦܛܪܝܪܟܐ ܒܒܪ ܐܠܡܣܝܚܐ ܘܪܗܝܐ.

ܩܠ. ܦܛܪܝܪܟܐ ܢܣܝܒ ܛܘܪܐ.

ܩܠܐ. ܦܛܪܝܪܟܐ ܓܘܪܓܝܣ ܒܡܘܨܠܐ ܓܒܪܐ ܒܝܬܪܐ ܘܛܠܠܐ
ܕܗܘܐ̄ ܬܘܡܣ[9] ܥܬܝܩ̄. ܕܗܘܐ ܢܝܚ ܘܒܠܐ ܠܒܪܐ ܕܒܦܪ̈ܐ ܕܗܫܠ

---

[1] So Assem., fehlt Ms. [2] ܗܘܐ ܠܒܝܬܐ ܘ fehlt Assem. [3] So Assem., Ms.: ܠܢܝܚܘܬܐ ܕܡܢ ܕܘܢܝ . ܘܗܒܠܐ ܩܒܠ. [4] So Assem., ܕ fehlt Ms. [5] So Assem., Ms.: ܕܒܪܕܝܢܐ. [6] Assem. fügt hinzu: ܡܢ ܥܝܪܘܬܐ ܒܪܢܫܬܐ ܕܗܘܐ ܢܒܢܝܗ ܐܠܠܗ ܘܐܬܗܦܟ. [7] So Assem., Ms.: ܕܐܘܕ ܥܐ ܡܢ. [8] Ms.: ܢܒܝܗ̈. [9] Ms.: ܬܘܡܬ.

ܗܘܐ ܡܢ ܥܢ̈ܫ ܐܪܥܠܝܢ. ܘܐܪܝܟ ܢܪܒܐ ܕܣܘܪ̈ܝܐ ܕܒܣܘܣܛ̈ܪܐ.
ܐܬܬܣܝܡ ܒܫܢܬ ܐ̄ܓ̄ܫ̄ ܕܝܘ̈ܢ ܘܐܬܬܢܝܚ ܒܫܢܬ ܒܫ̄ܠ̄.

ܩܠܓ. ܘܩܡ ܒܬܪܗ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܦܛܪܝܪܟܐ ܐܬܢܣܝܘܣ ܕܡܠܝܛܝܢܐ.

ܩܠܕ. ܘܒܬܪܗ ܐܬܬܣܝܡ ܦܛܪܝܪܟܐ ܡܪܝ ܐܝܠܝܐ ܕܩܪ̈ܝܢܐ ܒܫܢܬ ܟܠܓ ܕܝܘ̈ܢ.

ܩܠܗ. ܦܛ̄ܪ̄ ܝܘܚܢܢ ܐܘܪܗܝܐ ܡܢ ܝܠܕܐ ܠܒܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܦܛ̄ܪ̄ ܒܒܬ ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܕܡܢ ܠܠܠ. ܐܬܬܣܝܡ ܒܫܢܬ ܒܒ̄ܒ̄ ܘܐܬܬܢܝܚ ܒܫܢܬ ܒܒ̄ܠ̄.

ܩܠܘ. ܦܛܪܝܪܟܐ ܝܘܚܢܢ ܬܠܝܬܝܐ ܕܡܢ ܛܘܪܐ ܡܢ ܝܠܕܗ ܕܒܠܝܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܝܘܚܢܢ ܕܒܗܪ ܡܢ ܠܒܠ. ܗܢܐ ܬܘܒ ܒܢܬܐ ܘܦܠܓܐ ܘܪܒܐ ܠܦܘܒܐܗ ܘܡܫܒܚܠܝܬܐ ܒܒܠܗܝܢ ܗܘܦܩܘܕܘܗܝ ܘܫܕܬ ܬܘܒ ܠܒܠܝܐ ܕܕܕܗ ܒܕܝܪܐ ܕܒܪܩܘܪܐ ܒܕܪ̈ܬܐ ܘܒܩ̈ܠܝܬܐ ܘܠܐܝ ܡܝܢ ܒܒܠܝܐ ܕܒܬ̈ܪܬܐ ܘܕܝܪ̈ܬܐ ܒܒܠܗܝܢ ܝܘ̈ܬܪܐ ܕܝܘ̈ܩܪܝ. ܒܪܝܐ ܠܥܒܠܐ ܒܒܗ ܒܒܠܗܝܢ ܢܨܝܚܘܬܐ[1] ܐܝܟ ܘܐܒܕܝܢ. ܐܬܬܣܝܡ ܕܝܢ ܒܫܢܬ ܒܒ̄ܠ̄ ܢܘܚܬܐ ܘܐܬܬܢܝܚ ܒܫܢܬ ܒܪ̄ܟ̄ ܢܘܚܬܐ. ܘܐܬܒܠܥ ܘܐܬܩܒܪ ܒܒܝܬ ܡ̄ܩ̄ ܘܐܬܩܒܪ ܒܩܒܪܐ ܕܕܕܗ.

ܩܠܙ. ܦܛ̄ܪ̄ ܒܬܘܢܘܣ ܒܕܝܪ̈ܝܐ ܒܫܢܬ ܒܝܪ̄ܠ̄ (422 a) ܕܝܘ̈ܢ ܒܫܢܬ ܒܡܠ̄ܟ̄ ܕܝܘ̈ܢ. ܗܢ̇ ܦܛܪܝܪܟܐ ܒܬܘܢܘܣ ܐܡܪܝ ܦܛܪܝܪܟܐ ܒܗܝܟܠ ܕܒܝܠܝܐ ܘܐܬܩܒܪ ܠܗ ܒܠ ܒܘܪܣܝܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܒܪ ܚܝ ܗܘܐ.

ܩܠܚ. ܦܛܪܝܪܟܐ ܒܗܝܟܠ ܕܒܝܠܝܐ ܕܐܬܬܣܝܡ ܕܡܢ ܐܚ̈ܪ̈ܝ[2] ܦܛ̄ܪ̄ ܒܬܘܢܘܣ ܒܕܝܪ̈ܝܐ ܒܫܢܬ ܒܡܠ̄ܟ̄ ܕܝܘ̈ܢ ܘܒܫܢܬ ܒܡܒ̄ܫ̄ ܕܝܘ̈ܢ ܢܦܠ ܡܢ ܪܚܝ ܠܬܪܥܐ ܠܥܠܝܐ ܪܒܐ ܒܒܘܣܐ ܘܡܝܬ. ܘܒܬܪ ܕܐܬܦܠܓ ܗܢܐ. ܗܟܢ ܦܛ̄ܪ̄ ܒܬܘܢܘܣ ܠܒܘܪܣܝܗ.

[1] Ms.: ܢܨܝܚܘܬܐ. [2] Ms.: ܐܚ̈ܪܝ.

ܡܟܠ. ܐܬܬܣܝܡ ܦܛܪ̈ ܗܘܐ ܒܡܘܠܝܐ ܫܡܫ ܒܡܡܫ̄ ܫܢ̈ ܟ̄ܗ ܘܒ
ܢܘܚܐ ܕܐܝܟ ܘܫܡܫ ܒܡܡܫ̄ ܠܡܫܝܚ ܐܚܪ̈ ܟܬ݂ܒ ܠܦܘܪܐ
ܕܟܬܒܝܢ ܘܐܬܬܢܝܚ ܠܘܬܗ ܒܟܘܪܐ ܕܟܪ ܐܠܟܐ.

ܡܚ. ܐܬܬܣܝܡ ܦܛܪܝܪܟܐ ܐܘܘܕܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܡܢ ܒܬܪܗ
ܕܡܬܩܪܐ ܫܡܫ ܒܡܡ̄ܫ ܟ̄ܗ.

ܡܝܐ. ܐܬܟܠܒ ܕܡܦܪܢܝܐ ܐܠܗܐ ܐܬܬܪܘܢܐ ܫܡܫ ܒܡܫ ܫ̄ܢ ܟ̄ܗ
ܒܬܪ ܒܡܘܒܘܗ ܕܦܛܪ̈ ܐܘܘܕܝܘܣ ܒܡܫܝܚܐ. ܘܐܬܐ ܠܗܘܡܝܢܝܘܣ
ܦܘܠܝܘܣ[1] ܘܐܬܐܡܪ ܕܡܠܝܢ ܠܐܘܘܢܐ[2] ܕܒܪ̈ܬܐ ܕܠܐ ܡܘܪܝܐ
ܕܢ ܐܝܪ̈ ܦܘܪܝܐ. ܘܫܡܫ ܒܡܢ ܐܬܬܣܝܡ ܦܛܪ̈ ܘܫܡܫ
ܒܡܡܫ̄ ܐܬܬܢܝܚ ܠܘܬ ܕܟܪܗ.

ܡܫܒ. ܠܗܘܒ ܕܢ ܢܗܘܠܐ ܕܐܬܬܪܐ. ܐܬܬܣܝܡ ܦܛܪ̈
ܫܡܫ ܒܡܡ̄ܫ ܫܢ̈ ܘܐܬܣܝܡ ܒܦܪ̈ܟܘܠܘܦܐ[3]. ܝ̄. ܗܘܐ ܢܝܦ
ܘܢܝܚ ܠܦܪܐܓܢܘܣ ܠܒܪ ܕܢ ܕܢܪܐ ܕܐܦܣ̈ܪ ܫܡܫ ܐܦܩܬ̄
ܕܡܫܝܚܬܐ[4] ܘܐܬܬܢܝܚ ܒܐܦܘܢ ܫܡܫ ܟ̄ ܐܦܩܬ̄.

ܡܢܟ. ܐܬܬܣܝܡ ܦܛܪܝܪܟܐ ܩܘܪܢܠܝܘܣ ܬܠܡܝܕܐ ܕܡܢܝܢܐ
ܘܗܘܐ ܕܦܠܘܣܘܦܐ ܒܢܝܢܐ ܫܡܫ ܕܡܫܝܚܬܐ ܐܦܩܬ̄.

Übersetzung.

Wir fangen an mit Hilfe des Vaters zu schreiben die Namen der Patriarchen von Antiochien von dem Apostel Petrus bis auf unsere Zeit, jeden einzelnen bei seinem Namen.

1. Petrus, der erste Apostel.
2. Evodius.
3. Ignatius, der feurige.
4. Heron.
5. Cornelius.

---

[1] Auf zwei Zeilen vertheilt. [2] Ms.: ܠܐܘܘܢܐ. [3] Ms.: ܒܦܪܟܘܠܘܦܐ.
[4] Ms.: ܡܫܝܚܬ.

6. Erus.
7. Theophilus.
8. Maximus.
9. Serapion.
10. Asklepiades.
11. Philippus.[1]
12. Zebinus.
13. Babylas.
14. Fabius.
15. Demetrius.[2]
16. Paul von Samosata, ein Häretiker.
17. Domnus.
18. Timotheus.[3]
19. Cyrillus.
20. Tyrannus.[4]
21. Vitalius.
22. Philogonius.
23. Eustathius. Er lebte zur Zeit der Synode der reinen Väter. Man brachte ihn auf den Thron von Antiochien nach dem Tode des Philogonius, aber er wurde von den Arianern vertrieben, indem sie gegen ihn als Grund vorbrachten, dass er mit einer Frau Unzucht getrieben habe, die von Eustathius, dem Goldschmied, schwanger geworden war.[5]
24. Paulinus.[6]

---

[1] So auch Bar-Hebr., *Chron. eccl.* I, 51, und der armenische Uebersetzer des Michael Syrus. Sonst wird an dieser Stelle Philetus genannt; siehe Le Quien, *Or. Chr.* II, 703.

[2] Eusebius nennt ihn Demetrianus.

[3] Eusebius, *Hist. eccl.* VII, 32, nennt ihn Timaeus. Vielleicht ist auch an unserer Stelle ܛܝܡܐܘܣ zu lesen; indes bieten Bar-Hebr. und Michael Syrus Timotheus.

[4] So richtig gegen Bar-Hebr.

[5] Vgl. dazu Theodoret, *H. E.* I, 20; Socrates, *H. E.* I, 24; Sozomenus, *H. E.* II, 19.

[6] Paulinus wird übergangen von Bar-Hebr. (*H. E.* I, 79) und Michael Syrus (armen.); denn dort entspricht Julios jedenfalls dem Eulalius, während Ralis und Ulros zusammen jedenfalls aus Euphronius verderbt sind. Ein Bischof Paulinus

25. Eulalius.

26. Euphronius, ein Arianer.

27. Phlacilatus, ein Arianer.[1]

28. Stephanus, ein Arianer.

29. Der Arianer Leontius.

30. Eudoxius. Er war Bischof von Marʿasch.[2] Dann brachten ihn die Arianer auf den Thron von Antiochien. Darauf entriss ihm den Thron der Hauptstadt

31. Meletius, er an Stelle des Eudoxius. Er war Bischof von

wird von Sozomenus, III, 11, erwähnt, aber nach dieser Stelle, sowie nach Hieron., *Chr., anno 22 Constantini* (siehe Valesius, *Anm. zu Soz.* III, 11, S. 116): *cui successit vicesimus secundus Paulinus; post quem Eustathius*, lebte er vor Eustathius. Und das wird das Richtige sein. Nach der Stelle: ‚Nach Meletius der Arianer Euzoius, während einen Theil der Orthodoxen Paulinus leitete, der, wie wir erwähnt haben, an Stelle des Eustathius getreten war‘ scheint Bar-Hebr., *Chron. eccl.* I, 99, zu glauben (wenn anders der Text richtig und nicht anstatt Eustathius Meletius zu lesen ist; Bar-Hebr. berichtet aber weder an der einen noch an der anderen Stelle dieses Factum), dass dieser Paulinus mit dem aus dem meletianischen Schisma (siehe unten) bekannten Bischof Paulinus identisch sei. Das ist jedoch unmöglich, weil dieser erst während des Streites von Lucifer von Calaris zum Bischof geweiht wurde; vgl. auch LE QUIEN, a. a. O. 708. [Die Reihenfolge Φιλόγονος, Εὐστάθιος, Παυλῖνος hat auch das in seinen Patriarchenlisten eine monophysitische Quelle benutzende χρονογρ. σύντ. Eusebius, ed. SCHOENE, I, App. 75, *G.*]

[1] Bar-Hebr., *Chron. eccl.* I, 83: ܦܠܐܩܝܠܠܘܣ; Michael (armen.) Pʿlibos. Socrates, *H. E.* II, 8 Πλάκιτος; Sozomenus, *H. E.* III, 5 Πλάκητος, Eusebius χρον. σύντ. Φλάκιτος. Valesius zeigt (Anm. zur Stelle S. 20), dass jedenfalls Φλακίλλος zu lesen sei.

[2] Schon die Setzung der Zahl 30 und die Erwähnung des zuerst gar nicht genannten Bischofs Eudoxius erfordern die Annahme, dass entweder der Compilator dieser Liste ungenau gearbeitet habe oder dass der Text nicht in Ordnung sei. Da nicht Leontius, sondern sein Nachfolger Eudoxius Bischof von Marʿaš oder Germanicia (Sozomenus, *H. E.* III, 14; Bar-Hebr., *H. E.* I, 95) gewesen war, ehe er auf den Thron Antiochiens gelangte, wird jedenfalls Eudoxius hinter Leontius einzuschalten sein, so dass mit ihm Nr. 30 beginnt. Indes ist auch die Angabe, dass Meletius dem Eudoxius seine Stellung entrissen habe, nicht angemessen. Vielmehr war Eudoxius auf der Synode von Seleucia zwar abgesetzt, erhielt aber den Stuhl von Constantinopel und Meletius wurde auf der Synode von Antiochien (um 361 p. Chr.) im Beisein des Kaisers Constantius gewählt.

Sebaste in Armenien gewesen; darauf brachte man ihn nach Haleb.[1] Später brachten ihn die Arianer nach Antiochien, aber die Orthodoxen hatten mit Meletius keinen Verkehr, weil er von Arianern die Chirotonie erhalten hatte. Sie machten sich vielmehr zum Bischof den Paulinus,[2] da ihn Lucifer, der Bischof einer der Städte von Caralis (?)[3] geweiht hatte. Da die Arianer ihn für einen ihres Bekenntnisses hielten, erlaubten sie ihm, in der Kirche zu predigen. Als er anfing zu predigen, breitete er drei Finger seiner Hand aus und sagte: ‚Drei Personen preisen wir', fügte aber, indem er zwei Finger einzog und einen locker liess, hinzu: ‚aber wie wir eine Natur und eine Usia bekennen'.[4] Als die Arianer sahen, dass er sich nicht in Uebereinstimmung mit ihrer Lehre befand, schickten sie ihn ins Exil auf Befehl des Königs Valens.[5]

32. Er setzte an seine Stelle Euzoïus,[6] der sich zu den Arianern bekannte. Nach dem Tode des Euzoïus kehrte Meletius sogleich aus dem Exil zurück und ging nach Constantinopel zur Synode von

---

[1] Ob er dort als Privatmann lebte (Theodoret) oder auch Bischof war, ist nicht sicher. Unsere Angabe entscheidet sich für die zweite Möglichkeit.

[2] Die chronologische Reihenfolge ist hier wieder nicht richtig angegeben. Nach jener Rede wird Meletius sofort vertrieben und von den Arianern Euzoius zum Bischof gewählt, so dass in Antiochien drei Parteien, Eustathianer, Meletianer und Arianer bestanden. Um den Streit zwischen den beiden erstgenannten, nur im Ausdrucke sich unterscheidenden Secten beizulegen, beschloss eine Synode zu Alexandrien, Eusebius von Vercelli an der Spitze, diesen Streit durch eine Commission zu schlichten. Der unüberlegte Bischof Lucifer von Calaris verdarb diesen Plan aber, indem er in Antiochien Paulinus wählen liess, der nur von den Eustathianern anerkannt wurde. Es gab so, nachdem Meletius unter Julian Apostata zurückgekehrt war, factisch zwei rechtgläubige Bischöfe.

[3] Der Text ist hier verderbt. Wenn ich ihn richtig wiederhergestellt habe, muss man annehmen, dass der Verfasser der Liste Caralis nicht gekannt und für ein Land angesehen habe.

[4] Vgl. Theodoret, *H. E.* II, 31; Sozomenus, *H. E.* IV, 28. Die Predigt, welche über Prov. 8, 22 handelte, ist uns von Epiphanius (*Haer.* 73, 29) aufbewahrt.

[5] Die Exilirung Meletius auf Befehl des Kaisers Valens erfolgte erst viel später, nachdem er nach Julians Tode zurückgekehrt war, und steht mit seiner Predigt in gar keinem directen Zusammenhange.

[6] Euzoius (Michael Syrus armen. Ulios) war schon im Jahre 361 nach der ersten Vertreibung des Meletius eingesetzt.

Constantinopel. Als ihn Theodosius sah, lief er auf ihn zu, küsste ihn und sprach: ‚Diesen Bischof habe ich im Traume gesehen, dass er mir die Krone umband, bevor ich König wurde.‘[1] Er starb indes schon auf der Synode, und es trat an seine Stelle als Bischof in Antiochien

33. Flavianus, als[2]

34. 35. Paulinus gestorben war, Euagrius. Und als Flavianus gestorben war, wurde

36. Porphyrius geweiht.

37. Alexander.

38. Theodotus.[3]

39. Johannes, der theilnahm an der Synode von Ephesus. Er trat gegen Cyrillus auf und unterstützte den Nestorius.

40. Domnus, der verdammt wurde auf der zweiten Synode von Ephesus.[4]

41. Maximus, der theilnahm an der Synode von Chalcedon.[5]

42. Acacius.[6]

43. Martyrius, ein Nestorianer.[7]

44. Petrus, der Orthodoxe.[8]

---

[1] Vgl. Theodoret, *H. E.* v, 6 f. Die Synode von Constantinopel fand statt im Jahre 381.

[2] Flavian, Nachfolger des Meletius, und Euagrius, Nachfolger des Paulinus, waren Gegenbischöfe. Erst nach dem Tode des letzteren gelang es Flavian eine neue Bischofswahl zu hintertreiben.

[3] Michael Syrus (armen.) bringt Jôhannês und T'êodios in verkehrter Reihenfolge.

[4] Michael Syrus (armen.): ‚Romanos, ein Arianer‘.

[5] Ibid.: ‚Mak'simos, ein Arianer‘. Ihm folgte erst Basilius (siehe Le Quien, a. a. O. 723), der aber auch von Bar-Hebr. und Michael Syrus ausgelassen ist.

[6] Michael Syrus: ‚Akakios, ein Diphysit‘. Bar-Hebr. übergeht ihn als Diphysiten wie seinen Vorgänger.

[7] Ibid.: ‚Murtarios, ein Häretiker‘.

[8] Hier ist die Liste nicht genau. Michael Syrus gibt einige der hier übergangenen Bischöfe, aber in verkehrter Reihenfolge: ‚Manidon (= Calandion), Merturios, ein Diphysit, Julianos, Step'anos, Step'anos, ein Häretiker‘. Der Sachverhalt ist folgender: Petrus Fullo intriguirt gegen Martyrius, bis er sein Amt niederlegt. Trotzdem er 470 ins Exil geschickt wird, tritt er, bald zurückgekehrt, gegen den Diphysiten Julian auf, der vor Gram stirbt. 478 von Zeno wieder verbannt, erhält

45. Cala(n)dion, der vertrieben wurde. Es kehrte Petrus auf seinen Thron zurück.

46. Palladius.[1]

47. Flavianus, ein Häretiker, der vertrieben wurde.

48. Severus, der Lehrer der Welt.[2]

49. Paulus, ein Häretiker, der vertrieben wurde.[3]

50. Euphrasius, der Chalcedonenser.[4]

51. Ephrem, der Chalcedonenser.[5]

52. Domnus, der Chalcedonenser.

53. Anastasius, der Chalcedonenser.

54. Gregorius, der Chalcedonenser.

55. Anastasius, der Chalcedonenser. Nach diesen Häretikern machten die Orthodoxen an Stelle des grossen Severus nach seinem Tode zum Patriarchen

56. nach der Reihe aller eben Genannten Sergius,

57. ferner Paulus von Bêth-ukkâmê,[6]

58. Petrus aus Callinicum.[7]

59. Julianus.

60. Athanasius, der Kameeltreiber.

---

der ebenfalls monophysitische Johannes Codonnatus seinen Stuhl. Derselbe wird zwar nach drei Monaten vertrieben, aber die Monophysiten ermorden den katholischen Bischof Stephan. Ihm folgt ein anderer Stephan, diesem Calendion, der aber von Zeno exilirt, den Stuhl Antiochiens wieder dem Petrus überlassen muss.

[1] Michael Syrus (armen.): ‚Beletios, ein Häretiker'. Dieses Epitheton passt nicht im Munde eines Monophysiten. Palladius war selber Monophysit.

[2] Ibid.: ‚Suriakè, ein Rechtgläubiger'.

[3] Ibid.: ‚Paulê, ein unreiner Jude'; auch Bar-Hebr., *Chron. eccl.* I, 195: ܦܘܠܐ ܕܐܬܟܢܝ ܝܗܘܕܝܐ [χρον. συντ. S. 77 Παῦλος ὁ καὶ ὀνομασθεὶς Ἰοῦδας zu schreiben Ἰουδαῖος. *G.*].

[4] Ibid.: ‚Ubovios, ein Diphysit an der Stelle des Severios'.

[5] Nach Ephrem fehlen die katholischen Bischöfe bei Bar-Hebr. aus dem schon oben angeführten Grunde. Michael Syrus (armen.) hat nur noch ‚Damanos, ein Häretiker'; er übergeht also auch Anastasius, Gregorius, Anastasius.

[6] Michael Syrus (armen.): ‚Paule, der Schwarze'. Von Severus ab gibt ASSEMANNI ein vollständiges Verzeichniss der Bischöfe (*B. O.* II, 321—386).

[7] Ibid.: ‚Petre, der Lehrer'. Dieses Epitheton beruht wahrscheinlich auf der Verlesung von ܡܠܠܐܩܘܢܝܐ in ܡܠܦܢܐ.

61. Johannes, dsedrau(hi).

62. Theodorus.

63. Severus, bar maške.[1]

64. Athanasius.[2]

65. Julianus.

66. Elias.

67. Athanasius. Er machte eine Union mit den Armeniern.

68. Johannes, Bischof von Ḥaura,[3] den Athanasius von Maiperkâṭ, mit dem Beinamen Sendalaia,[4] durch eine List[5] zum Bischof machte.

69. Isaak von Harran, den Abu-Ǵafar[6] erwürgen und in den Euphrat werfen liess.

70. Athanasius Sendalaia, der eben erwähnt wurde, wurde Patriarch und wurde in Harran erwürgt.

71. Georgius, der Diacon.

72. Zur Zeit des Georgius erhob sich David, Bischof von Dara, widerrechtlich. Nach seinem Tode wurde die Herrschaft des Georgius wiederhergestellt.

73. Joseph aus Gubba-barrâiâ.

74. Cyriacus wurde zum Patriarchen ordinirt.

75. Dionysius von Tell-Maḫrê. Zu seiner Zeit wurde Abraham, der auch Abiram heisst, ordinirt. Er war aber bösartig und wurde abgesetzt.[7]

---

[1] Wörtlich: ‚Sohn des Mundschenken'; vgl. ASSEMANNI, *B. O.* II, 104. Michael Syrus (armen.) hat Severianos.

[2] Ibid.: fälschlich ausgelassen.

[3] So auch die Liste bei ASSEMANNI; Bar-Hebr., *Chron. eccl.* I, 307 bietet dagegen ܚܘܪܢ, das von ABBELOOS und LAMY als Harrân erklärt wird. Indes findet sich diese Schreibweise für Ḥarrân nie (man schreibt ܚܪܢ oder ܚܪܐܢ). Ausserdem ist der Ort Haura als in der Nähe von Serug gelegen durch Bar-Hebr. selbst bezeugt (*Chron. eccl.* I, 189); vgl. auch WRIGHT, *Cat.* 602, *b*.

[4] d. h. aus der Stadt Sendalia gebürtig. So nicht Sandalaia (ASSEMANNI) ist zu lesen; vgl. ASSEMANNI, *B. O.* II, 339.

[5] Indem er nämlich auf alle drei Lose den Namen des Johannes geschrieben hatte (Bar-Hebr., *Chron. eccl.* I, 305 f.).

[6] Al-Manṣûr.

[7] Vgl. Bar-Hebr., *Chron. eccl.* I, 343 ff.

76. Johannes.

77. Ignatius. Er wurde Îšô genannt. Von nun an fing man an, den Beinamen der Patriarchen und Bischöfe völlig zu verändern.

78. Theodosius.

79. Dionysius.

80. Johannes.

81. Basilius.[1]

82. Johannes.

83. Dionysius.

84. Abraham.

85. Johannes.

86. Athanasius.

87. Johannes.

88. Dionysius.

89. Johannes, der Schwestersohn des Abdan.[2]

90. Athanasius, der Ḫâie heisst.

91. Johannes, bar Šušan.

92. Basilius.

93. Johannes, der Abdun[3] heisst, der Bischof von Synnanda.

94. Dionysius.

95. Johannes.[4]

96. Marcus, der Archimandrit von Barid.[5]

97. Athanasius, der Abulpharaǵ heisst.

98. Maudiânâ, der Johannes heisst.

99. Athanasius von Ḳeṭreh.

---

[1] Hier sowohl wie in der Liste des Dionysius bar Ṣalîbî fehlt an dieser Stelle ein Johannes; Bar-Hebr. und Michael Syrus (armen.) nennen zwei Johannes (ܝܘܚܢܢ und ܐܘܐܢܢܝܣ; Jôhannês und Jôhan.)

[2] Johannes (Nr. 87) führt den Beinamen ܒܪ ܥܒܕܘܢ. Nach Bar-Hebr. und der bei Assemanni publicirten Liste des Dionysius bar Ṣalîbî war er übrigens ein Brudersohn jenes Johannes.

[3] Michael Syrus (armen.) hat für Johannes Abron, das aus ܥܒܕܘܢ verlesen ist.

[4] Johannes und Marcus fehlen bei Michael Syrus (armen.) und Bar-Hebr.

[5] Auch ܒܐܪܝܕ geschrieben; siehe Assemanni, *B. O.* II, 146, 351, 357, 363.

100. Michael aus dem Kloster Bar-Ṣauma in Šenna.[1] Er zeichnete sich durch hervorragende Eigenschaften aus.

101. Ṣalîbha aus dem Kloster Mâr Bar-Ṣauma. Er wurde im Kloster Madiḳ ordinirt und Athanasius genannt.

102. Mâr-Michael, der Îšô heisst, der Neffe des oben erwähnten Mâr-Michael, den die versammelten Bischöfe und der Maphrian zusammen im Kloster Mâr Bar-Ṣauma im Tammuz des Jahres 1518 einsetzten.[2]

103. Mâr Johannes, der Schreiber und Anachoret. Er war klein von Statur.[3]

104. Der heilige Mâr Ignatius, der dem Mâr Johannes folgte.

105. Angur.[4]

106. Bar Maʿadâni.[5]

107. Mâr Ignatius.

108. Philoxenus.[6]

109. Ignatius aus Mardin.

110. Ignatius, sein Neffe von väterlicher Seite.

111. Ignatius, sein Neffe von mütterlicher Seite.

112. Ignatius, bar-Ġarîb.

113. Ignatius Taḥûba, der Bar-Ṭellaia heisst.

114. Ignatius, der Ḫaleph Maʿadânâia heisst, der Schwestersohn des Maphrians Mâr Basilius.

115. Ignatius, der Johannes bar Šilleh heisst.

116. Ignatius Nûḥ.

117. Josua von dem Lager Ḳelat. Er wurde dem Glauben abtrünnig und wurde Muslim. Später bereute er es und floh nach Cypern, wo er grosse Busse that. Man sagt von ihm, dass er so

---

[1] Siehe darüber WRIGHT, *Syr. Litt.*, p. 851, Anm. 41.

[2] Vgl. dagegen Bar-Hebr., *H. e.* I, 609 ff.

[3] Vgl. Bar-Hebr., ib. 637.

[4] Er führte nach seiner Wahl den Namen Dionysius.

[5] Er nannte sich Johannes.

[6] Hier schliesst das Chronicon des Bar-Hebr. Die Liste der in der anonymen Fortsetzung des Chronicons genannten antiochenischen Patriarchen weicht besonders wegen häufiger Einschiebsel bedeutend von der unsrigen ab.

sehr Busse that, dass er sich sogar an der Thür der Kirche hinkniete und seinen Hals unter den Schemel der Füsse des Volkes legte, das in die Kirche ging und herauskam. Dann trat er wieder sein Amt an und starb so (d. i. gläubig).

118. Jacob aus der Gegend Syriens, d. h. aus Damaskus.

119. David aus der Gegend Maʻadân.

120. Abd-Allah aus dem gesegneten Lager Ḥesna-d'atta.

121. Mâr Ignatius aus Mardîn von der Familie des entschlafenen Mâr Johannes bar Šilleh.

122. Daʿûd Šah aus Marde.[1]

123. Pilatus aus Manṣuria.

124. Sein Bruder ʿAbd-elġanî.

125. Patriarch Neʿemet, der Muslim wurde und abfiel.[2]

126. Patriarch Hudaia.

127. Patriarch Šukr-Allah aus Mardîn.

128. Patriarch Simeon.

129. Patriarch Îšô aus Âmid, der Ḳamšah heisst.

130. Patriarch ʿAbd-elmesîḥ aus Edessa.

131. Patriarch Ḥabîb aus Ṭûr.[3]

132. Patriarch Georgius aus Mosul, ein hervorragender, glaubenseifriger und orthodoxer Mann. Er baute mit Eifer an dem Kloster Zaʻfarân,[4] das seit vierzig Jahren verfallen war und erhob das Haupt der iacobitischen Syrer. Er wurde ordinirt im Jahre 1998 griechischer Rechnung und entschlief im Jahre 2019.

133. Es wurde nach ihm ein Schwestersohn Isaak aus Mosul Patriarch.

134. Nach ihm wurde als Patriarch Šukr-Allah aus Mardîn ordinirt im Jahre 2033 griechischer Rechnung.

---

[1] Assemanni hat hier und bei Hudaia (Nr. 126) die Abkürzung ܦܛܪ̈ fälschlich als Petros gefasst und so einen Petrus Daûd Šah und Petrus Hudaia in die Welt gesetzt.

[2] Fehlt in der Liste bei Assemanni. Seine nun folgenden Ergänzungen stimmen nicht mit unserer Liste.

[3] Ṭûr, eine Abkürzung von Ṭûr Abdîn.

[4] Vgl. Hoffmann, *Auszüge aus pers. Märtyreracten*, S. 213 ff.

135. Patriarch Georgius aus Edessa aus der Familie des entschlafenen Patriarchen ʿAbd-elmesîḥ, der oben erwähnt ist. Er wurde ordinirt im Jahre 2077 und entschlief im Jahre 2079.

136. Patriarch Georg, der dritte, aus Mosul aus der Familie des entschlafenen Patriarchen Georgius, der oben erwähnt ist. Er war ebenfalls ein hervorragender, eifriger Mann und glich ihm und war in seinem ganzen Charakter vollkommen. Er nahm die Bauten seines Oheims am Kloster Zaʿfarân wieder auf, an der Kirche und den Zellen, und gab sich grosse Mühe Kirchen und Klöster zu bauen sein ganzes Leben lang. Der Herr möge ihm [in jener Welt] alles Gute geben. Ja, Amen! Er wurde ordinirt im Jahre 2079 griechischer Rechnung und entschlief im Jahre 2092 (griechisch). Er wurde beerdigt und begraben in der Kirche und wurde beigesetzt im Grabmahle seines Oheims.

137. Patriarch Matthaeus (?) aus Mardîn im Jahre 2093 (griechisch). Im Jahre 2120 (griechisch) ordinirte dieser Patriarch Matthaeus (?) als Patriarchen den Behnâm Meṣalia (?) und setzte ihn noch bei seinen Lebzeiten auf den Thron von Antiochien.

138. Patriarch Behnâm Meṣalia (?) der von der Hand des Patriarchen Matthaeus (?) aus Mardîn ordinirt war im Jahre 2120 (griechisch). Im Jahre 2128 (griechisch) fiel er von der Spitze eines Berges in ein grosses, tiefes Thal und starb. Nach seinem Tode kehrte der Patriarch Matthaeus (?) auf seinen Thron zurück.

139. Es wurde als Patriarch Johannes von Mosul im Jahre 2128 (griechisch) ordinirt vom Monat Ab an. Im Jahre 2129 im zweiten Tišri floh er auf das Ṭûr-ʿAbdîn und entschlief dort im Kloster Mâr Elia.

140. Es wurde als Patriarch Georgius, der vierte, aus der Stadt Beroea im Jahre 2129 (griechisch) ordinirt.

141. Es wurde zum Maphrian Elias, der Assyrer, erwählt im Jahre 2148 (griechisch) nach dem Tode des entschlafenen Gregorius. Er ging nach Constantinopel und brachte ein Schriftstück für die Herrschaft unserer syrischen Kirchen von den Franken. Im Jahre

2150 wurde er als Patriarch ordinirt, und im Jahre 2158 entschlief er zu seinem Herrn.

142. Jacob aus Ḫesna d'attâ. Er wurde als Patriarch ordinirt im Jahre 2158 (griechisch) und ordinirte siebzehn Metropoliten. Er baute eifrig das Prätorium vor dem Kloster Za'farân im Jahre 1852 p. Chr. und entschlief in Amid im Jahre 1870 p. Chr.

143. Es wurde zum Patriarchen Petrus, der dritte, aus Moṣul ordinirt am Pfingstfest im Hezîrân im Jahre 1872 p. Chr.

The Discovery of a new fragment of Aśoka's Edict XIII at Junāgadh.

By

G. Bühler.

By the last mail Rāo Bahādur Gopālji S. Desai, late Ass[t] Edu[l] Inspector of Kāṭhiāvāḍ, whose services to antiquarian research I have had to acknowledge already on other occasions, forwarded to me a Gujārātī paper by Ācārya Valabhjī Haridatta, Curator of the Rajkot Museum, in which the learned Pandit announces the discovery of a new fragment of an Aśoka inscription at Junāgaḍh. He says: —

"When in 1893 the road, which leads from Junāgaḍh to the Girnār was being repaired, some stones were dug out near the rock, on which Aśoka's, Rudradāman's and Skandagupta's inscriptions are incised. They had been put on one side, and I found among them a fragment, 19 inches long and 17 inches broad, a part of which bears letters of the Aśoka type. I placed it carefully near the rock with the inscriptions, and told the workmen to do the same with any other similar pieces, which might turn up."

"I think that this fragment must have belonged to the lost portions of the mutilated Edicts.[1] But, when one compares the letters of the fragment with those parts, they will not fit in. Besides the size of the letters, the kind of the stone and the clearness (*saphāī* of the characters?) do not agree well."

[1] A large piece of the rock, which contained parts of Edicts v and xiii, as well as the beginning of the colophon, has been chipped or broken off. [G. B.]

After some further remarks Mr. Valabhjī proceeds to give a very fine drawing of the characters, as they appear to him, and a transcript, as well as Sanskrit and Gujarātī translations. As he has kindly also sent a rubbing, I venture to substitute my readings for his and to place his variants in the notes. What I read, is as follows: —

L. 1 . . . . [t.] . . . .
L. 2 . . . . s[a]vesu c.[1] . . . .
L. 3 . . . . nakaṃbo.[2] . . . . . .
L. 4 . . . . anuv[i]dh[ī]yare[3] . . . . . .
L. 5 . . . . . . thāya ayaṃ dhaṃmal . . . . .
L. 6 ki[ko ca pā]ra[lo]ki[4] . . . .

Next follow the remnants of a line, such as surround all the Edicts, and then come very faint remnants of two lines: —

L. 1. . . . [te ta? sa?]
L. 2. . i pā? pi? . . . .[5]

With my readings Mr. Valabhjī's first conjecture that the piece formed part of the lost portions of the Girnār version of the Edicts appears to be correct. The lines 2—6 of the fragment (above the horizontal stroke) belong to lines 8—12 of the thirteenth Edict. For in accordance with the better preserved Shāhbazgarhī and Kālsī versions, there must have stood: —

(1) in line 8, *savesu c[a aṃtesu]* at a distance of 21 Akṣaras before the preserved word *Yonarājā,*

(2) in line 9, *[Yo]nakaṃbo[jesu]* at a distance of 18 Akṣaras before the preserved word *ṃdha-Piriṃdesu,*

(3) in line 10, *[dhaṃmaṃ] anuvidhīyare [anuvidhīyisare ca]* at a distance of 21 Akṣaras before the preserved word *vijayo,*

---

[1] Mr. Valabhjī reads: *suvesuv.*

[2] Mr. Valabhjī reads: *nakabo.* But an Anusvāra after *ka* appears to me certain. It has run together with the mātrā before *ba.*

[3] Mr. Valabhjī reads: *anuvāḍāya re* and translates *anuvādāya re.*

[4] Mr. Valabhjī reads: *kiku valilakāki* and gives no translation.

[5] Mr. Valabhjī reads: *tasa kitiṇo* and translates *tasya kīrteḥ.*

(4) in line 11, *[etāya ca a]thāya ayaṃ dhaṃmal[ipī likhitā]* at a distance of 16 syllables before the preserved word *vijayaṃ*,

(5) in line 12, *[idhalo]kiko*[1] *ca pāraloki[ko ca]* at a distance of 16 syllables from the preserved word *ilokikā*.

The letters in the first line below this, of course, belong to the colophon which speaks of "the white elephant who brings blessings tho the whole world", those following next belong to some further concluding remark. I cannot make anything of them, but should not wonder, if they had contained a part of the writer's name.

I can only heartily congratulate Mr. Valabhjī on his very important find and express the hope that the Junāgaḍh Darbār will enable him to institute a thorough search among the stones in the paved high-road to the Girnār and in the wall near the great Rock for further fragments of the mutilated Edicts. Possibly he may also find fragments of the relievo of the elephant, which no doubt stood below the inscription.

October 19. 1894.

[1] Possibly *ilokiko*.

Einige Belege aus dem Pâli für unbelegte Wurzeln und Wurzelbedeutungen des Dhâtupâtha.

Von

R. Otto Franke.

Die folgenden Bemerkungen sollen eine kleine, aus meinen eigenen Notizen angestellte Nachlese zu Herrn Hofrath Bühler's wichtigem Artikel (oben S. 17 ff. und S. 122 ff.) sein. Für abgeschlossen hat aber auch hiermit die Reihe der aus dem Pâli zu erbringenden Belege vermuthlich noch lange nicht zu gelten. Ich selbst hoffe nach weiterer Lectüre noch manch andere Wurzel aus der Pâli-Literatur stützen zu können. Vorläufig wird vielleicht auch dieser kleine Nachtrag willkommen geheissen werden.

gâdh. Dhâtup. I, 4: *gâdhṛ pratiṣṭhâlipsayoḥ.* P. W.: ‚*gâdh, gâdhate* 1. fest stehen', nur nach dem Dhâtup. Das W. i. k. F. gibt sogar nur die falsche Uebersetzung ‚aufbrechen' des Bhaṭṭik. an. Die Wurzel bedeutet aber wirklich ‚fest stehen'; einen Beleg dafür bildet die 4. Gâthâ von Jât. 431 (III, S. 499): *yattha paññâ na gâdhati* = ‚wo die Weisheit nicht fest begründet ist'. Der Comm. erklärt richtig *paññâ gâdhaṃ patiṭṭhaṃ na labhati.* Vgl. auch Childers unter *gâdhati* und das Skr. Subst. *gâdha.*

âñch. Dhâtup. I, 224: *âchi âyâme.* Im P. W. ausser den grammatischen Belegen nur bei Suçruta, = ‚gerade machen, einrichten, in die rechte Lage bringen'. Im W. i. k. F. = ‚ziehen, zerren', ohne weiteren Beleg. Westergaard: ‚extendere, longiorem facere'. — Im Majjhimanikâya I, S. 56 wird von der Thätigkeit des Drechslers *(bhamakâro)* gesagt: *dîghaṃ añchâmi* und *rassaṃ añchâmi,* wo das *dîghaṃ*

und *rassaṃ* sehr gut zu dem *âyâma* zu passen scheint, wenn auch die Bedeutung der Wurzel selbst aus der Stelle nicht ganz deutlich wird. K. E. Neumann's Uebersetzung ‚Umdrehung machen' dürfte falsch sein. Es gehört wohl auch dazu *aṃchiyaṃ* ‚drawn near' von Pâiyalacchî 178.

aṭṭ. Dhâtup. i, 273: *adṭa (aṭṭa, aṭṭha) atikramahiṃsayoḥ*, und x, 25: *aṭṭa (aṭa) anâdare*. P. W. hat nur nach Dhât. ‚*aṭṭate* überschreiten, töten, *aṭṭayati* geringschätzen'. Auch W. i. k. F. gibt keinen Beleg. Im Pâli ist diese Wurzel häufiger belegt: das Part. *aṭṭito* z. B. in *sokena aṭṭito* ‚von Kummer bedrückt' in der Gâthâ 2 von Jât. 454 (iv, S. 85); das Part. Präs. Pass. *aṭṭiyamâno* in Jât. 62 (i, S. 292); *sâ tena aṭṭiyamânâ* = getroffen, verletzt oder ähnlich (hier allerdings nur Conjectur für *addhiyamânâ* der Hdschr.); der Indic. Präs. häufiger in einer stehenden Phrase wiederkehrend, in der er die Bedeutung ‚sich ekeln, überdrüssig sein' oder eine ähnliche hat: Kevaddhasutta, Dîghanik. i, Nr. 11, S. 213: *iddhipâṭihâriyena aṭṭiyâmi harâyâmi jigucchâmi* = ‚ich verabscheue das Wunderthun mit übernatürlichen Kräften', Mahâv. i, 63, 1 *nâgo nâgayoniyâ aṭṭiyati harâyati jigucchati* = ‚der Nâga war der Existenz als Nâga überdrüssig', Jât. 202 (ii, S. 143) *So tena aṭṭîyati* (v. l. *aṭṭiyati* u. a.) *harâyati jigucchati* mit ähnlicher Bedeutung, Suttavibh. i, 8, 2 *bhikkhubhâvaṃ aṭṭiyamâno harâyamâno jigucchamâno*. Die Uebersetzung von *atikrama* und *hiṃsâ* im P. W. ist wohl zu eng. *atikrama* heisst auch das Ueberwältigen und *hiṃsâ* nicht nur das Tödten, sondern allgemein das Leidzufügen. Auf diese allgemeinen Grundbedeutungen und auf die weitere *anâdare* lassen sich alle Bedeutungen der Wurzel in den citirten Stellen zurückführen. Kern hat schon über diese Wurzel gehandelt in seinen ‚Bijdrage tot de verklaring van eenige woorden in Pâligeschriften voorkomende' (*Verh. Kon. Ak. Wet. Lett.* xvii, 1888, S. 66 ff.), in anderem Sinne, der aber meine Erörterungen weder überflüssig noch verfehlt erscheinen lässt.

kuṇḍ. Dhât. i, 289 *kuḍi dâhe*. P. W. ‚*kuṇḍate* brennen' nur noch Dhât. Auch W. i. k. F. hat keinen Beleg. — Vielleicht gehört zu dieser Wurzel im Pâli das Subst. *kuṇḍaka* (und dieses ist dann

wohl = Kuchen), das in der Einleitung von Jât. 109 (I, S. 422) parallel mit *khajjaka*, *kuṇḍakhajjakaṃ* und *pûvakhajjakaṃ* und mit *kuṇḍakapûva* im Jât. selbst (S. 423) vorkommt.

kuṇṭ. Dhât. I, 345 *kuṭi vaikalye.* Im P. W. und W. i. k. F. ohne Beleg. — In der Einleitung von Jât. 227 (II, S. 209) aber findet sich *koṇṭo*, das wohl ‚Krüppel' bedeutet und zu dieser Wurzel gehört. Diese Bedeutung wird wahrscheinlich gemacht durch das gleichbedeutende *koṇṭho* und *kuṇṭho*, das sogleich zu besprechen ist. *koṇṭho* ist übrigens auch an unserer Stelle (S. 210) v. l.

kuṇṭh. P. W. nach Dhât. und Sch. zu Pâṇ. ‚lahm, verstümmelt sein', in dieser Bedeutung aber ohne weiteren Beleg, ebenso W. i. k. F., wo sogar diese Bedeutung wieder unterdrückt ist. Nach Dhât. I, 365 *kuṭhi gatipratighâte.* — Diese Wurzel mit dieser Bedeutung steckt im Pâli-Wort *kuṇṭho* und *koṇṭho*, ‚Krüppel, verkrüppelt': Comm. von Jât. 78 (I, S. 353) *kuṇṭhapâdâ* und *kuṇṭhahatthâ;* Jât. 193 (II, S. 117) wird als *koṇṭho* (v. l. *koṇṭo* und *kuṇṭho*) ein an Händen, Füssen, Ohren und Nase verstümmelter Räuber bezeichnet. Im Sanskrit findet sich *kuṇṭha* zwar ebenfalls, aber, so viel ich sehe, ohne diese für uns massgebende Bedeutung.[1]

tay. Dhât. I, 508 *taya gatau.* Im P. W. und W. i. k. F. ist *tayate* = ‚gehen' ausser durch Dhât. nur durch Bhaṭṭ. gestützt. — Aus dem Pâli gehört dazu *patâyanti* (wohl mit metrischer Dehnung) = fortgehen, in der 3. Gâthâ von Jât. 387 (III, S. 283): *ito dâni patâyanti*, nach Comm. = *nikkhamanti*, und *pâtayanti* Jât. 541 (VI, 114 und 115), Gâthâ. Beide Formen können aber auch zu Dhât. X, 315 *pata gatau vâ* gehören, das auch im Sanskrit belegt ist.

---

[1] Für die indogermanische Wurzel *dram* = laufen, Dhât. I, 494 *drama . . . gatau*, die im P. W. und W. i. k. F. aussergrammatisch nur in Kaṭhop. belegt ist, kommt als neuer Beleg aus dem Pâli hinzu das Subst. *niddhamana*, das Hinausgehen oder -kriechen, oder das Entkommen, in *niddhamanamaggo* Jât. 142 (I, S. 489) und *niddhamanadvâra* Jât. 100 (I, S. 409), beides = Loch oder Pförtchen in der Stadtmauer, welche Bedeutung dann auch *niddhamana* an und für sich angenommen hat: Jât. 416 (III, S. 415) und Jât. 131 (I, S. 425). *niddhamanâ* scheinbar = das Hinauswerfen Gâthâ 6 von Jât. 538 (V, S. 233).

day. Dhât. i, 510 *daya dânagatirakṣaṇahiṃsâdâneṣu.* P. W. und W. i. k. F. können die Bedeutung *gati* nicht belegen. Westergaard führt in dieser Bedeutung nur *dayamâna* aus dem Nir. an. — Im Pâli kommt diese Wurzel wirklich in diesem Sinne vor, in der 15. Gâthâ von Jât. 492 (iv, S. 347): . . . *sakuṇakâ* . . . *uppatanti dayanti ca* = ‚die Vögel fliegen auf und ziehen fort', und als v. l. *dayassu* in den Gâthâs von Jât. 542 (vi, 145).

tây. Dhât. i, 518 *tâyṛ santânapâlanayoḥ.* P. W. und W. i. k. F. haben für die Bedeutung ‚schützen' keinen Beleg. Natürlich haben wir nichts weiter als die Pâli-Wurzel *tâyati* ‚schützen' = Skr. *trâyate* vor uns.

tay rakṣaṇe des Dhât. (i, 508), ohne Beleg im P. W. und W. i. k. F., scheint eine blosse Abstraction aus Pâli *tâyati* zu sein.

al. Dhât. i, 548 *ala bhûṣaṇaparyâptivâraṇeṣu.* Im P. W. und W. i. k. F. wird kein Beleg gegeben, vielmehr gesagt: ‚Eine zur Erklärung von *alam* erfundene Wurzel.' — Vielleicht ist aber doch das Subst. *aḷa* oder *ala* = Krebsscheere darauf zurückzuführen: Majjhimanik. i, S. 234; Jât. 38 (i, S. 223); Jât. 267 (ii, S. 342); Jât. 389 (iii, S. 295); ferner in *aḷacchinna* Mahâv. i, 71, 1, das übertragen vom Menschen gesagt wird (S. B. E. xiii, S. 225: whose thumbs were cut off); und *alacchinno viya kakkaṭako* im Comm. zu Jât. 149 (i, S. 505). Im Sanskrit war noch kein genügender Anhalt für das Wort *ala* vorhanden, da es nur von Hem. angegeben wird (und zwar in der Bedeutung ‚Stachel des Skorpions'). Da nunmehr das Substantiv sicher belegt ist, so wird man vielleicht auch die Wurzel *al* in der Bedeutung *vâraṇa* gelten lassen dürfen.

çel. Dhât. i, 576 *çelṛ gatau.* Im P. W. und W. i. k. F. ohne Beleg. Bestätigungen finden sich im Pâli: ‚*seḷeti* = to fall off' Buddhavaṃsa i, 36: *gâyanti selenti ca vâdayanti ca,* wohl = ‚sie singen, springen und spielen Instrumente'; Suttanip. 37, V. 4: *Seḷenti gâyanti ca vâdayanti ca.* Vielleicht gehört hierzu auch *usseḷheti*: Cullav. i, 13, 2 (= Suttavibh. i, 180) scheinbar = springen oder ähnlich: *dhâvanti pi âdhavanti pi usseḷhenti pi.* Trenckner, P. M., S. 76, und E. Müller, *Gramm.* S. 7, leiten *seḷeti* und M. auch *usseḷheti* von *çâḍ*

ab, was aber auf jeden Fall nicht gegen die Zusammengehörigkeit mit *çel* des Dhât. zu sprechen braucht.

khal. Dhât. I, 578 *khala saṃcaye (calane)*. P. W. ‚*khalati* wackeln, Nir. und Dhâtup., sammeln, ebenda'. Im W. i. k. F. ebenfalls ohne Beleg. — *khal* ist offenbar einfach die Pâli-Form für das auch im Sanskrit gut belegte *skhal*. *khal* im Pâli ist so gut beglaubigt, dass es keiner Stellenanführungen bedarf.

jeh. Dhât. I, 675 *jehṛ gatyartha* und *prayatne*. Im P. W. und W. i. k. F. nur mit den Bedeutungen ‚Mund aufsperren' etc. belegt. Aus dem Pâli wird *abhijîhana* = *viriyakaraṇa* zu dieser Wurzel zu ziehen sein, wenn Trenckner, P. M., S. 78 mit seiner Erklärung recht hat, dass *î* für *e* Resultat der Assimilation sei.

chad. Dhât. I, 851 *chadir ûrjane*. P. W.: ‚*chad*, *chadati* nähren, kräftigen' ohne anderen Beleg. Auch das W. i. k. F. hat keinen Beleg. — Im Pâli aber finden sich Bestätigungen; denn im Sâmaññaphalasutta §. 70 bedeutet *châdeti* (das Causativum hat im Pâli ungemein häufig dieselbe Bedeutung wie das Primitiv) wohl ‚anschlagen, bekommen' (von der Nahrung):... *puriso âbâdhiko assa dukkhito bâḷhagilâno bhattañ c'assa nacchâdeyya* = wenn ein Mann krank, leidend und sehr herunter ist und die Speise ihm nicht bekommt (nicht anschlägt); ebenso in der 3. Gâthâ von Jât. 346 (III, S. 144): *kathaṃ sâmâkanîvâraṃ aloṇaṃ châdayanti taṃ* = wie kann Dir bekommen? Ich will aber nicht verhehlen, dass wir es hier schliesslich auch mit dem im Sanskrit gut belegten *chadayati* und *chadayate* ‚gefallen' zu thun haben können. Für *châdesi* in Jât. 537 (V, S. 463) ist die Bedeutung ‚schmeckte gut' zweifellos.

medh. Dhât. I, 920 *medhṛ saṃgame ca*. Im P. W. und W. i. k. F. ohne weiteren Beleg. *saṃgama* kann freundliches und feindliches Zusammentreffen sein. Das Pâli bietet Belege für die zweite Bedeutung. In der 4. Gâthâ von Jât. 400 (III, S. 334) muss das zugehörige Subst. *medhaka* (v. l. *-ga*) ‚Streit' bedeuten: *samemi medhakaṃ sammâ* = ich lege euren Streit in gerechter Weise bei. Childers hat schon *medhago* = quarrel, strife, nach Ab. und Dh. V. 6, das auf *medhaka* zu beruhen scheint.

makṣ. Nach Westergaard, P. W. und W. i. k. F. = ‚zürnen', ohne literarischen Beleg. — Im Jât. 92 (I, S. 386) findet sich das Substantivum *makkho* = Zorn: *Sâ makkhaṃ asahamânâ* = den Zorn nicht meistern könnend; ebenso in der Einleitung von Jât. 81 (I, S. 360): *Nâgo makkhaṃ asahamâno dhûmâyi* = die Schlange konnte ihre Wuth nicht mehr meistern und stiess Rauch aus; Mahâv. I, 15, 4: *atha kho so nâgo makkhaṃ asahamâno pajjali* = der Nâga konnte seine Wuth nicht meistern und stiess Feuer aus. Auch Buddhaghosa erklärt hier, wie S. B. E. XIII, S. 120, Anm. 1 angegeben wird, *makkho* mit *kodha.*[1]

tim. Dhât. IV, 16 *tima ... ârdrîbhâve.* Im P. W. und W. i. k. F. ist diese Wurzel = nass werden und sind die Ableitungen davon (von einer zweifelhaften Stelle abgesehen) nur grammatisch und lexicographisch belegt. — Im Pâli sind die Bestätigungen für diese Bedeutung sehr zahlreich. Als Beispiel für viele möge nur eine einzige Stelle angeführt werden: Jât. 499 (IV, S. 407) *nivatthasâṭakâ lohitena temiṃsu* = die Kleider, die er anhatte, wurden vom Blute nass. S. auch Childers.

tas. Dhât. IV, 103 *tasu upakṣaye (upakṣepe).* P. W. ‚*tasyati* abnehmen, sich erschöpfen *(upakṣaye)*, hinwerfen (*upakṣepe* v. l.), in die Höhe werfen (*utkṣepe* Vop.)', aber es hat ebensowenig wie W. i. k. F. einen Beleg dafür. — Im Pâli haben wir solche in Menge, wenn wir das Caus. *uttâseti* in der Verbindung *sûle uttâseti* = ‚auf den Pfahl spiessen' auf diese Wurzel zurückführen dürfen. Wir haben die Möglichkeit dazu sowohl bei Annahme der Lesart *upakṣaye,* denn dieses kann entweder heissen, nach *upakṣit* und *upakṣetar* zu schliessen, ‚das Anhaften' (und *uttâseti* würde dann bedeuten ‚stecken', an den Spiess), oder, wenn man es von *kṣiṇâti* ableitet, ‚Vernichtung' (und *uttâseti* wäre dann einfach = ‚hinrichten'), als auch bei Annahme der Lesart *upakṣepe* und, noch besser, *utkṣepe,* denn wir könnten es dann übersetzen ‚in die Höhe, auf den Pfahl erheben' (da Causativ und Primitiv im Pâli oft synonym gebraucht),

[1] *han.* Dhât. II, 2 *hana hiṃsâgatyoḥ.* Die Bedeutung ‚gehen' mag aus Wendungen entnommen sein wie *aruṇasmi ûhate* (63. Gâthâ von Jât. 535 [v, S. 403]) = wenn die Sonne aufgegangen ist. Skr. *uddhata* hat übrigens ähnliche Bedeutungen.

wie es im Neuen Testament heisst: ‚Wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöhet hat, also muss des Menschen Sohn erhöhet werden.' Wir finden z. B. Jât. 73 (I, S. 326) *sarîraṃ sûle uttâsetha;* 147 (I, S. 500) und 444 (IV, S. 29) *naṃ sûle uttâsetha;* 297 (II, S. 443) *jîvasûle uttâsesuṃ* (im Gegensatz zum Pfählen des Leichnams); 311 (III, S. 34) *tasmiṃ pana kâle core gahetvâ nimbasûle uttâsenti.* Hier heisst es daneben *appenti nimbasûlasmiṃ.* Es ist aber auch möglich, dass dieses *uttâsetuṃ* von dem zweiten *tras* des Dhâtup. (im P. W. und W. i. k. F. ohne Belege) kommt: Dhât. X, 201 *trasa dhâraṇe (grahaṇe, vâraṇe, nivâraṇe).*[1]

hi. Dhât. V, 11 *hi gatau vṛddhau.* Einige im P. W. angeführte Stellen des Ṛgv. zeigen diese Wurzel in verwandter, aber doch immerhin nuancirter Bedeutung. Um ihr Vorkommen in der glatten allgemeinen Bedeutung ‚gehen' darzuthun, führe ich eine Zeile aus der 2. Gâthâ von Jât. 476 (IV, S. 216) an: *disvâ pan'ekassa viheti chando* = aber die Neigung geht, schwindet einem wieder, wenn man den Betreffenden gesehen hat. Der Comm. erklärt richtig *vigacchati.* Der Wechsel der 5. und 2. Classe ist im Pâli unauffällig. Auch Mahâv. 6, 15, 3 *hita* = vergangen. Gâthâ 10 von Jât. 537 (V, 464) *vihetu* = möge weggehen. Die unbelegte Wurzel *haya gatau,* Dhât. I, 545 mag auch dazu gehören.

ṛch. Dhât. IV, 15 *ṛcha gatîndriyapralayamûrtibhâveṣu.* P. W. gibt die letzte Bedeutung wieder mit ‚gerinnen, gefrieren' und hat, ebenso wie W. i. k. F., keinen Beleg. — Das Pâli bietet einen solchen, der zugleich die richtige Bedeutung klar macht: Mahânidânasutta, GRIMBLOT, *Sept S. P.,* S. 254 *yathâ . . . viññâṇañ ca hi . . . mâtu kucchismiṃ na okkamissatha, api nu kho nâmarûpaṃ mâtu kucchismiṃ samucchissathâti?* = wenn das *viññâṇa* nicht in den Mutterleib einträte, würde wohl ein Individuum im Mutterleibe Gestalt gewinnen?

gumph. Dhât. VI, 31 *gupha gunpha granthe.* P. W. hat für diese Wurzel und die Ableitungen davon nur grammatische Belege.

[1] Prof. BÜHLER leitet Pâli *uttâseti* vielmehr von Skr. $\sqrt{}$*taṃs* her. Es ist aber auch die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass dieses erst eine secundäre Form ist: langer Vocal und kurzer Vocal + *ṃ* können nämlich im Pâli wechseln.

Das W. i. k. F. gibt wenigstens einige spätere literarische Belege. Eine Bestätigung aus früherer Zeit ist daher noch wünschenswerth. Sie findet sich Mahâv. v, 11 *vihârâ cammabandhehi ogumphiyanti.* S. B. E. xvii, S. 31: ‚Now at that time the Vihâras were bound together by thongs made of skin.' Buddhaghosa: ‚*ogumphiyantîti bhittidaṇḍakâdisu veṭhetvâ bandhanti.*'

chup. Dhât. vi, 125 *chupa sparçe.* Nach P. W. und W. i. k. F. = berühren, ohne anderen als grammatischen Beleg; ebenso *chupa,* Berührung. — Im Pâli finden sich Bestätigungen. Jât. 454 (iv, S. 82) *na naṃ hatthena chupissâmi* = ‚Ich werde ihn nicht mit der Hand berühren.' S. auch Childers s. v.

añj. Dhâtup. vii, 21 *añjû vyaktimrakṣaṇakântigatiṣu.* Diese Wurzel mit der im Sanskrit nicht belegten Bedeutung *gati* steckt einmal in dem Adj. *anañja* = unbeweglich, unvergänglich, mit dessen Deutung man sich bisher vergeblich abgemüht hat. Es kommt so häufig vor, dass die Anführung von Stellen überflüssig ist. Sodann findet sich auch das Verb *añjati* selbst, = gehen, im Nandivisâlajâtaka (Nr. 28: i, S. 192) in dem an den Ochsen gerichteten Treibrufe *añja kûṭa vahassu kûṭa* = lauf, Luder; zieh, Luder!

laṇḍ. Dhât. x, 9 *olaḍi utkṣepaṇe.* Im P. W. ist das davon abgeleitete *laṇḍa* nur durch Çkdr. gestützt und s. v. *leṇḍa* wird die Richtigkeit von *laṇḍa* sogar angezweifelt. Im W. i. k. F. ist wenigstens noch Kâvyapr. als Stütze für *laṇḍa* hinzugekommen. Das Pâli liefert einen stichhaltigen Beleg: *laṇḍikâ* = Mist, in Jât. 107 (i, S. 419); und *laṇḍaṃ* ‚the dung of animals' ist schon bei Childers aus dem Dhammap.-Comm. angegeben.

puṭ. Dhât. x, 24 *puṭa alpîbhâve.* Im P. W. und W. i. k. F. ohne Beleg. Aus dem Pâli wird *sampuṭita* ‚zusammengeschrumpft' hierzu gehören, mag dieses nun, wie Trenckner, P. M., S. 60 als zweifellos annimmt, weiter auf *kuṭ* oder *kuc* zurückgehen oder nicht.

lañj. Dhât. x, 30 *laji . . . hiṃsâbalâdânaniketaneṣu.* P. W. und W. i. k. F. haben keine Belege für die Bedeutungen des Dhât. *niketana* hat hier vielleicht dieselbe Bedeutung wie *niketa, ketana* und *ketu*, d. h. ‚Erkennungszeichen', obwohl diese im P. W. und W.

i. k. F. nicht dafür angegeben ist. Ist diese Annahme berechtigt, dann erhalten wir aus dem Pâli einen Beleg. *lañjeti* heisst ‚siegeln' Jât. 125 (I, S. 452): *paṇṇaṃ gahetvâ . . . iti likhitvâ seṭṭhiss' eva muddikâya lañjetvâ* = ‚nachdem er ein Blatt genommen, (das und das) darauf geschrieben und es mit dem Siegelring des Handelsherrn versiegelt hatte'. *lañj* mit der Bedeutung ‚zeichnen' steckt auch in *valañjo* ‚Spur, Mal', in *nakhavalañjo* Jât. 120 (I, S. 438), und in *padavalañjo*, s. Childers.

vardh. Dhât. x, 112 *vardha chedanapûraṇayoḥ*. Im P. W. und W. i. k. F. fast ausschliesslich grammatisch und lexicographisch belegt, und die Bedeutung ist da eventuell noch nicht vollständig genug gefasst. Ausser ‚schneiden' soll die Wurzel auch *pûraṇa* bedeuten. Vielleicht darf man die Vereinigung beider Bedeutungen in einem bestimmten Gebrauche von *vaḍḍheti* im Pâli erblicken. Es bedeutet nämlich öfter ‚(das Mahl) anrichten', z. B. Jât. 487 (IV, S. 300) *vaḍḍhitabhatte;* 450 (IV, S. 67 und 68) *tena hi nesaṃ karoṭiyaṃ vaḍḍhetvâ gobhattaṃ dehi* = dann gieb ihnen Kuhfutter und richte es ihnen in der karoṭi (Art Schüssel) an: Jât. 498 (IV, S. 391) *pâyâsaṃ vaḍḍhetvâ*.

gandh. Dhât. x, 145 *gandha ardane*. Im P. W. = verletzen, ohne Beleg; ebenso im W. i. k. F. Bühler hat schon im angeführten Artikel diese Bedeutung aus dem Pâli belegt. Eine weitere Bestätigung liegt vielleicht vor in *kule antimagandhino* in der 7. und 9. Gâthâ von Jât. 444 (IV, S. 34 und 35), wo es etwa Auswurf der Familie bezeichnen muss. Mit etwas grösserer Sicherheit gehört ferner dazu *lohagandho* von Jât. 130 (I, S. 464) = Zerstörer des Kupfers, denn es scheint Grünspan gemeint zu sein.

jñâ. Dhât. x. 193 *jñâ niyoge*. P. W. hat für das Simplex keinen weiteren Beleg und im W. i. k. F. wird diese Bedeutung gar nicht erwähnt. Auch Westergaard hat nichts davon. — Vielleicht ist Jât. 243 (II, S. 250) dafür anzuführen: *deyyadhammaṃ assa jânâtha* = wolle Majestät ein Honorar für ihn bestimmen, oder Jât. 522 (V, S. 128): *paribbayam assa jânâtha deva.* Freilich liegt nicht 10., sondern 9. Classe vor. Ein solcher Wechsel würde aber im Pâli,

wenn sonst nichts gegen die Annahme spricht, wie schon erwähnt, nicht viel zu besagen haben. Möglicherweise bezieht sich aber die Angabe des Dhât. nur auf Compos. wie *âjñâ* und *saṃjñâ*.

vekṣ. Dhât. x, 392 *vekṣa darçane*. Im Sanskrit als Verb nicht belegt. Dieses Element, das wohl mit Unrecht als eine besondere Wurzel angesetzt wird und vielmehr eine Zusammensetzung aus *va* (für *ava*) + *îkṣ* ist, findet sich im Pâli mehrfach, z. B. in *paṭivekkhati* in der 7. Gâthâ von Jât. 439 (iv, S. 4): *maggaṃ appaṭivekkhiya* = ohne auf den Weg zurückzuschauen; ferner in der 1. Gâthâ von Jât. 472 (iv, S. 192) *appaṭivekkhiya* = ohne geprüft zu haben.

Es sei mir zum Schluss noch gestattet, auf eine indogermanische Wurzel hinzuweisen, für die wir die Möglichkeit der Bestätigung auch für Indien bis jetzt nur aus dem Pâli entnehmen können: *man* = bleiben, zu belegen durch das Subst. *vimâna*. Dieses ist allerdings auch im Sanskrit vorhanden und reichlich belegt. Da hat es aber keine Bedeutung, die direct an *man* = ‚bleiben‘ denken liesse. Wohl aber hat es eine solche im Pâli, denn da bedeutet es häufig nicht (Götter-) Palast, sondern einfach ‚Wohnung, Verweilen‘.

Nachbemerkung. Seitdem ich diesen Artikel zum Druck gegeben habe, ist es mir geglückt, eine weitere Anzahl unbelegter Wurzeln und Wurzelbedeutungen zu belegen, hauptsächlich aus dem v. und vi. Bande der Jâtaka's, soweit der letztere mir in den Aushängebogen vorlag, welche die nie versagende Liebenswürdigkeit von Prof. Fausböll schon jetzt mir zur Verfügung stellte. Die Belegstellen für diese Wurzeln werde ich in einem späteren Artikel eingehender besprechen. Es sind die Wurzeln: i, 29 *parda kutsite çabde* (viell. = *uppaṇḍeti* sich lustig machen über, cf. den Gebrauch von latein. *oppedere*); i, 33 und 34 *vithṛ* und *vethṛ yâcane* (= *ativeṭheti* eindringlich fragen); i, 60 *karda kutsite çabde* (viell. = *atikaḍḍheti* übelnehmen?); i, 105 *tikṛ gatyartha* (*tikka* schnell); i, 217 *ṣañca gatau* (*sañcesuṃ* = sie bewegten sich); i, 423 *dhûpa saṃtâpe* (*dhûpana* viell. = Kochen oder Heisssein); i, 488 *kanî dîptikântigatiṣu* (*kannappakanna* = beweglich); i, 509 *ṇaya gatau* (*vineti* scheinbar = erschei-

nen); I, 671 *barha* (*varha*) *paribhâṣaṇahiṃsâdâneṣu*, resp. X, 123 *varha* (*barha*) *hiṃsâyâṃ* (*vambheti* und *vamheti* = tadeln oder unwillig zu Jemand reden. Das dabei stehende *khuṃseti* viell. = Dhâtup. X, 223 *kusi bhâṣârtha*); I, 849 *mâraṇa toṣaṇa niçâmaneṣu jñâ* (dazu viell. *âṇâ* in *râjâṇâ*, das manchmal = Todesstrafe, und, = befriedigen, *upaññissati*, Fut.); I, 962 *jai kṣaye* (*jâpayanti* = *nâsenti*); II, 18 und 20 *piji* und *pṛji samparcane* (*âviñjana* = das Schliessen der Thür); II, 39 *vî gati-* (*veti* = schwindet); III, 10 *ḍudhâñ dhâraṇa-poṣaṇayoḥ* (*dhâto* = gegessen habend, *suhito* satt); IV, 11 *kutha pûtîbhâve* (*nadiṃ kuthantiṃ* = den stinkenden Fl.); V, 13 *spṛ prîtipâlanayoḥ* (*phareti* = an sich drücken oder behüten); IX, 15 *kṝñ hiṃsâyâm* (*kiṇe* = *bâdheyya*); IX, 33 *vrî varaṇe* (*pavîṇati* = lieben); X, 40 *picha kuṭṭane* (*supicchitaṃ* = geschlitzt); X, 65 *pila kṣepeti* (scheinbar abgeleitet aus *opilâpeti* = ins Wasser werfen); X, 222 *pisi bhâṣârtha* (*piṃsare* prasseln?) etc.

Zu der minäischen Inschrift aus Aegypten.

Von

W. Max Müller.

Nicht alle Semitisten haben erkannt, dass die kürzlich in Aegypten entdeckte und oben S. 1 ff. und 161 ff. besprochene minäische Inschrift ebenso mit ägyptischen Wörtern durchsetzt ist, wie z. B. die Grabinschriften von Memphis *C. I. Sem.* II, 122, 123. Hier eine Zusammenstellung der ägyptischen Elemente dieses Textes.

1. Z. 1 erhält der Todte nach der herkömmlichen Angabe seiner Nationalität (‚aus ט̄ירן‘) die panegyrische Bezeichnung דוב ‚welcher (war) *wb* (welcher lieferte Myrrhe und Kalmus [Zimmt?] für die Tempel Aegyptens)‘. *Wb*[1] ist nordkoptisch ⲟⲩⲏⲃ, südkoptisch ⲟⲩⲏⲏⲃ,

[1] Erklärungen als arabisches Wort sind nicht möglich. D. H. Müller und Halévy dachten an einen Ortsnamen. Aber die Herkunft ist ja schon mit דט̄ירן angegeben. Aus zwei Städten kann der Minäer nicht stammen; wäre *wb* eine Gegend oder Stadt von *Ẕyrn*, so wäre das anders ausgedrückt. — Für ذوّاب ‚liquator‘ suche ich in den arabischen Wörterbüchern vergeblich nach passenden Belegen. Der wunderliche Name (‚Flüssigmacher, Ausschmelzer‘) passte höchstens auf einen Bereiter von Essenzen. Die Inschrift sagt aber nichts davon, dass unser Minäer den berühmten ägyptischen Parfümeuren eine zwecklose Concurrenz gemacht hätte. Besonders die Tempellaboratorien konnten von einem unreinen Barbaren nur Rohmaterial beziehen. [Von ذاب kann ohne Weiteres nach Analogie die Form ذوّاب gebildet werden, es muss aber nicht ‚Flüssigmacher‘, sondern kann auch ‚Verkäufer‘ oder ‚Lieferant von Räucheringredienzien‘ heissen, wie ja auch بَقّال nicht ‚Erzeuger‘, sondern ‚Verkäufer von Gemüse‘ bedeutet. Dagegen ist die Erklärung von דוב ‚welcher (war) *wb*‘ (rein, fromm) unzulässig, weil es dann unbedingt lauten müsste דכון | וב. Ausserdem halte ich die Entlehnung eines solchen Wortes als prädicatives Adjectiv für nicht sehr wahrscheinlich. D. H. Müller.]

mittelkoptisch ⲟⲩⲉ(ⲉ)ⲃ, alt [hieroglyphs] *w'b* ,rein, fromm, heilig'. Der Verstorbene galt als Räucherwerklieferant für ,alle Tempel' für eine so verdienstvolle Persönlichkeit, dass angeblich ,alle Tempel' an seinem Tode Antheil nahmen und ihm ein Begräbniss an besonders heiliger Stätte[1] gewährten. Der Grund für die ehrende Bezeichnung ist also in dem folgenden Relativsatz angegeben.

2. Z. 2 ,und es schickten (zum Begräbniss) für ihn alle Tempel ihre תמ̄ה̄ה'. D. H. Müller erinnert sich glücklich des מנחה, fem. תמנחא ,selig' (eigentlich ,vollkommen') der ägyptisch-aramäischen Grabinschriften, bemerkt aber mit Recht, dass dessen Bedeutung hier nicht passt. Es ist das Nomen actionis des spätägyptischen Causativstammes, das *ⲧⲙⲛ̄ϩⲟ : ⲑⲙⲉⲛϫⲟ (Stern, *Kopt. Gr.* § 362, *g*) lauten muss. Die ,Vervollkommnung, Seligmachung' des Leichnams besteht in der Mumisirung und ihren Requisiten. D. H. Müller rieth mit ,Weihung' vollkommen richtig. Die hier vorgeschlagene Erklärung stimmt wohl allein zu der in der Assimilation des *n* und in der Endung ה = *ă* (der Kopte sprach sein *ŏ* sehr offen) angedeuteten Vocalisation.[2]

3. Die Tempel schenken den Verstorbenen Byssushüllen ,für seinen ציה'. Es ist dies das sehr archaistische, aber in späten funerären Texten mit Vorliebe gebrauchte Wort [hieroglyphs] *ṣ-e(t)* ,der (todte, niemals der lebende) Körper, Leichnam'. Die unbekannte Vocalisation könnte nach der minäischen Wiedergabe *ϫⲓⲏ oder *ϫⲓⲉ gelautet haben. Vermuthlich deutet das ה d. h. *ă* die spätere Femininendung *ĕ* (alt-*et*) an.

[1] Von einem Begräbniss im Tempel selbst steht übrigens nichts im Text. Das ,in seinem Heiligthume' Z. 3 gehört zu Sarapis.

[2] In כשׂו בוץ ,Byssus-Binden' sahen Derenbourg und Reinisch ein ägyptisches, D. H. Müller und Hommel ein arabisches Wort. Zufällig sehen das ägyptische ⲕⲱⲱⲥ (alt *ḳrs* = *ḳ's*) und das semitische كسا sich ähnlich. Das *k* (statt des ähnlich wie *g* gesprochenen ägyptischen *ḳ*), das *w* und die sonstige Vertretung des *s* durch *ṯ* entscheiden aber für die arabische Ableitung. *W* müsste der ägyptische Plural sein, der von ⲕⲁⲓⲥⲓ ,Mumienbinde' etwa *ḳisów* lauten würde. Aber unser Minäer streift alle ägyptischen Flexionsformen ab, auch die von Fremden meist beibehaltenen Artikel. — Halévy's Spott über Derenbourg's Uebersetzung ist übrigens unberechtigt. Wir wussten schon aus dem berühmten Decret von Rosette, dass die meisten ägyptischen Tempel grosse Webereien besassen.

4. Z. 3 ‚man brachte sein סאח[1] (zum Tempel zur Bestattung)‘. Erinnern wir uns, dass der Leichnam (ציה) von der mit aller ‚Vervollkommnung‘ (תמח̄ה, collectiv) ausgestatteten und für das Todtenreich geschmückten ‚Mumie‘, dem *s'ḥ(w)* in der Sprache der funerären Texte unterschieden wird, so ist es klar, dass wir dieses selbe Wort hier haben. In demotischen Texten wird es geschrieben: *sḥ* RHIND, Vign. 1, 1, *sḥë* 11, 8, *sëḥ* gnost. Paris 2, 19; 3, 12; es lautete also etwa *s(ĕ)'êḥe*, später *se'eḥe*, *sêḥ(e)*,[2] da der Spätägypter das alte ʿAin zu ʾ (Hamza) abschwächte. Die Schwierigkeiten sind: a) Sonst gilt ägyptisches *s* (in אח̄ר Osiris, תלמ̄יח Ptolemaios) als *ṯ*. Mir scheint aber, dass unser Text das in allen anderen semitischen Transscriptionen (assyrisch, hebräisch, aramäisch) mit ס wiedergegebene *s* der Aegypter am Wortanfang als ein wirkliches scharfes *s* (ס) hörte, dagegen zwischen Vocalen eine weichere Aussprache[3] wahrzunehmen glaubte, die mehr seinem *ṯ* entsprach. b) Aegyptisches *ḥ* wird mit *ḥ* wiedergegeben in *Ḥatḥor*, *Oṯirḥaph*, *Koiḥak*. Allein dort steht es stets am Silbenanfang, während wir es in סאח am Silben- (und Wort-) ende finden. Bekanntlich schwächte der Spätägypter (namentlich in Mittel- und Unterägypten) sein *ḥ* seit römischer Zeit durchgängig zu *h* ab, und in arabischen Umschriften koptischer Wörter bemerken wir nur *h*, z. B. كيهك für das alte *Koiḥak*, כיחך (*C.I.S.* II, 146) unseres Textes. Es scheint also auch hier eine stärkere und schwächere Aussprache nachweisbar.[4] Eine weitere Erklärung kann man darin sehen, dass jene Monats- und Götternamen unseres Textes, welche *ḥ* aufweisen, längst mit der älteren Aussprache in die semitischen Dialecte Aegyptens und der Nachbarländer übergegangen waren. Bei dem weniger gebräuchlichen Wort *seeḥ* dagegen befolgte man die gleichzeitige ägyptische Aussprache des *ḥ*. c) Dass andrerseits hier bei einem

[1] ϩⲏ ‚Unter(!)leib‘ (KRALL) hat stets sein *ḫ* (ursprünglich *ẖ*) erhalten (vgl. nordkopt. ϧⲉ) und es nie in *š* übergehen lassen.

[2] Ursprünglich ‚geschmückt, geehrt‘, also ein Part. Pass., vgl. STERN § 358, 3 (meist Stämme mediae infirmae) und die ganz analoge Form ⲟⲩⲏ(ⲏ)ⲃ.

[3] Also eine gewisse Analogie zur Phonetik des Englischen und Französischen.

[4] Das ה gehört keineswegs (als *ă*) zur arabischen Flexion. Wie gesagt, verwendet unser Text ägyptische Wörter stets ohne alle Flexion.

mehr der Schriftsprache angehörigen Wort man das Hamza noch beibehielt, welches מן, ונ eingebüsst haben, ist leicht verständlich. — Somit halte ich מאה ,Mumie' für gesichert.

5. Das ,מן des Gottes Sarapis', zu dem der Todte gebracht wird, hat Krall (S. 8) bereits richtig mit *m'n* (*mn'* geschrieben) ,landen, Landungsplatz' verglichen. Dazu ist nur zu bemerken, dass *m'n* in der poetischen Sprache ,bestattet werden' heisst. Es handelt sich bei מן *mone* nicht um einen ,Hafen' — der Platz braucht gar nicht am Wasser gelegen zu haben — sondern um einen ,Begräbnissplatz'. Man beachte die dem unterägyptischen ⲙⲟⲛⲓ (oberäg. ⲙⲟⲟⲛⲉ) ähnliche Elision des Hamza.

6. Der Todte stellte ,seinen Sarg und sein למן (oder נמן) unter den Schutz des Sarapis'. Einen Stamm *lmn* gibt es im Aegyptischen nicht, hingegen erhalten wir mit Hommel's Lesung נמן einen trefflichen Sinn: *gimmone* (etymologisch *gi-n-mone*) ,Landen,[1] Begrabenwerden, Bestattung'. Der Todte ,übergibt Sarg und Begräbniss (d. h. die Wahrung der nach den vorhergehenden Zeilen sorgfältig ausgeführten Bestattung als dauernd für alle Zeiten, nicht: Begräbnissplatz) dem Schutz des Gottes Sarapis'. Sollte das von den anderen Herausgebern gelesene *l* wirklich dortstehen, so ist es wohl ein unrichtig eingegrabenes *g*.

Die Ergebnisse dieses Textes für die Kenntniss der ägyptischen Phonetik sind sehr wichtig, vor allem das Entsprechen des ägyptischen *ṣ* [hieroglyph] (*ḏ* nach der irreführenden modernen Umschreibung) und des ص. Die bisher bekannten Umschreibungen mit westsemitischem צ boten keine Garantie, dass nicht auch ض oder ظ zu vergleichen wären. Die Resultate für die Aussprache des Altarabischen verdienten durch einen Fachmann Untersuchung.

Der Dialect des Textes, welcher *h* (*ḥ*) und *ḫ* unterscheidet, die Femininendung vermuthlich mit *-e* (nicht *-i*) ausdrückt, den Kehlkopfverschluss zwischen Vocalen meist ausstösst, ist der von Mittelägypten und bestätigt die Angabe, dass der Sarkophag aus dem Fayum stammt.

[1] Vgl. Stern, *Gramm.* § 180 über das ,verbale Abstracta oder nomina actionis von verbalen Stämmen bildende' ϭⲓ-ⲛ (alt *ḳ'l-n*; *ḳ* ging später in *g* über).

Ueber das Alter lässt sich bei unserer Unkenntniss der alten Volkssprache[1] nichts Bestimmtes sagen. Die hier vorliegende Vulgäraussprache scheint sich von der Perser- bis zur Römer-Zeit nicht stark verändert zu haben. Indessen bemerke ich nirgends eine etwas alterthümliche Sprachform und möchte deshalb rathen, jenen ‚König Ptolemaios, Sohn des Ptolemaios' ja nicht zu hoch anzusetzen, eher in das 1. oder 2. Jahrhundert v. Chr.

Uebrigens ist nach D. H. MÜLLER's Erklärung der Minäer Zaidil als ein häufig aus Arabien nach Aegypten ziehender Grosskaufmann zu betrachten. Dass er in Aegypten ansässig war,[2] folgt aus der Terminologie für die ägyptische Mumisirung und Bestattung gewiss nicht. Diese Ausdrücke gab es in keinem semitischen Dialect, gleichgültig, welchem Jahrhundert er angehören mochte, und sie mussten aus dem Aegyptischen eingesetzt werden.

---

[1] Der alte Irrthum, dieselbe liege im Demotischen vor, wird leider erst langsam aufgegeben.

[2] F. HOMMEL's Vergleichung von ظيرن mit der ägyptischen Grenzstadt *Ṯa-ru*, d. h. *Ṯor*, ist nach jeder Hinsicht unhaltbar.

Der *drughaṇa* des Mudgala-Liedes (*Ṛv.* X, 102) und das Nandivisâlajâtaka.

Von

R. Otto Franke.

Das Mudgala-Lied hat in den letzten Jahren zweimal eine neue Behandlung erfahren, durch Geldner (*Ved. Stud.* ii, 1, S. 1 ff.) und durch P. v. Bradke (*ZDMG.* xlvi, 3, S. 445—465). Auf die früheren Uebersetzungen einzugehen, unterlasse ich. Geldner erblickt in diesem Âkhyâna-Liede die Schilderung von einem absonderlichen Wettrennen, bei dem sich ein gewisser Mudgala sammt seiner Gattin mit einem aussergewöhnlichen Gespann betheiligte: mit einem Lastkarren (anstatt eines Streitwagens), bespannt mit einem einzigen Ochsen, während das zweite Zugthier ersetzt war durch den *drughaṇa,* nach Geldner's Erklärung ein aus einem Holzklotz gefertigtes Phantom von einem Ochsen. Das Ehepaar siegte mit diesem Gespann. Obscöne Witze über das ungleiche Ehepaar, den alten impotenten Mudgala und die junge üppige Mudgalânî, und mythologischer Aufputz vervollständigen das Lied.

Von den abweichenden Einzelheiten der Erklärung v. Bradke's hebe ich nur das hervor, was hier in Frage kommt. Mudgala soll sich selbst an Stelle des zweiten Zugthieres vor den Wagen gespannt und den *drughaṇa,* nach v. Bradke ein in Folge täppischen Herumhantirens abgeschlagenes Stück vom Rade, sich mit einem Stricke angehängt haben. Das Modell für das Lied soll der Dadhikrâvan-Hymnus (iv, 38) abgegeben haben.

Von beiden Interpreten ist sicherlich Geldner der Wahrheit wesentlich näher gekommen als v. Bradke. Und wenn Geldner nicht die volle Wahrheit gefunden hat, so ist der genügend entschuldigende Grund der, dass sie in diesem Falle durch das blosse Denken überhaupt nicht zu erreichen war. Vielmehr war die Kenntniss gewisser in die Legende hineinspielender Umstände und Verhältnisse nothwendig, zu der nur der Zufall verhelfen konnte. Dieser Zufall ist mir günstig gewesen. Der Angelpunkt für die richtige Erklärung wenigstens des Kernes des Liedes ist, wie auch Geldner (S. 2) und v. Bradke (S. 447) zugeben, die richtige Auffassung vom Wesen des *drughaṇa*. Was das für ein Ding ist und welchen Zweck es hat, das hat mir das Nandivisâlajâtaka (Nr. 28: I, S. 191) klar gemacht, dessen Uebersetzung ich daher hier vortragen will, obwohl es in Davids' *Buddhist Birth Stories* (in Kleinigkeiten von meiner Uebersetzung abweichend) schon mitübersetzt ist.

Das Nandivisâla-Jâtaka.

‚Es herrschte einst in der Vorzeit ein Gandhârakönig in Takkasilâ im Gandhâralande. Da wurde der Bodhisattva als Ochse geboren. Diesen bekam noch als Kalb ein Brahmane von Dakṣiṇâ-Spendern, gab ihm den Namen Nandivisâla, nahm ihn an Sohnes Statt an und fütterte ihn liebevoll mit Reisbrühe, gekochtem Reis u. s. w. gross. Als der Bodhisattva erwachsen war, dachte er: 'Ich bin von diesem Brahmanen mühsam aufgezogen worden, und es gibt in ganz Indien keinen Ochsen gleich stark wie mich. Ich will von meiner Kraft Gebrauch machen und so dem Brahmanen die Futterkosten erstatten.' Er sprach eines Tages zum Brahmanen: 'Mache dich auf die Füsse, Brahmane, gehe zu einem Handelsherrn, der Ochsen besitzt, und mache mit ihm eine Wette um tausend (Kahâpaṇas), des Inhalts: Mein Ochse ist im Stande hundert an einander gebundene Lastwagen fortzuziehen.' Der Brahmane ging zu dem Handelsherrn und begann das Gespräch mit der Frage: 'Wer hat hier in der Stadt starke Ochsen?' Der Handelsherr antwortete: 'Der und der; aber', fuhr er fort, 'in der ganzen Stadt gibt es keinen Ochsen, der

sich mit meinen Ochsen vergleichen liesse.' Der Brahmane sagte: 'Ich habe einen Ochsen, der kann hundert hinter einander gespannte Wagen fortziehen.' 'Wo gäbe es wohl solch einen Ochsen', versetzte der Handelsherr. 'Bei mir zu Hause', erwiderte der Brahmane. 'Na, dann wette doch einmal.' 'Schön, das thue ich', und er wettete. Dann spannte er hundert mit lauter Sand, Kies und Steinen beladene Lastwagen in einer Reihe an den Achsen mit Stricken an einander, trieb den Nandivisâla erst in die Schwemme, gab ihm eine Hand voll Spezereien, hing ihm eine Guirlande um den Hals und spannte ihn dann ganz allein an die Deichsel des ersten Karrens, setzte sich selbst auf die Deichsel, hob den Treibstachel und schrie: 'Hü,[1] Luder! Zieh', Luder!'

Der Bodhisattva dachte bei sich: 'Er redet mich mit "Luder" an, ich bin aber kein Luder', und er blieb, als wären seine Beine Pfosten, steifbeinig stehen. Augenblicklich trieb da der Handelsherr von dem Brahmanen die Tausend ein. Der mit den Tausend hineingefallene Brahmane aber spannte seinen Ochsen ab, ging nach Hause und warf sich, vom Aerger übermannt, aufs Lager. Als Nandivisâla dann auch nach Hause gebummelt kam und den vom Aerger übermannten Brahmanen sah, kam er heran und fragte: 'Schläfst du, Brahmane?' 'Wie kann ich wohl schlafen, wenn ich mit meinen Tausend hineingefallen bin!' 'Brahmane, habe ich in der langen Zeit, wo ich in deinem Hause wohne, schon je ein Gefäss zerbrochen oder Jemanden getreten,[2] oder meine Excremente von mir gegeben an einer Stelle, wo sie nicht hingehören?' 'Nein, mein Lieber.' 'Warum nennst du mich also Luder? Du hast selbst die Schuld, ich habe keine Schuld. Geh' und wette mit Jenem um zwei Tausend. Nur nenne mich nicht wieder Luder, denn ich bin kein Luder.' Auf diese Worte ging der Brahmane hin, wettete um zwei Tausend, band ebenso wie das erste Mal die hundert Karren an einander, putzte

[1] *añja*, wörtlich = gehe! cf. Dhâtupâṭha 7, 21: *añjû vyaktimrakṣaṇakânti-gatiṣu*. Ein weiteres Beispiel von Wurzeln des Dhâtup., die sich bisher nur aus dem Pâli belegen lassen.

[2] *maddati* hat im Pâli sehr häufig die Bedeutung ‚treten' oder ‚betreten'.

den Nandivisâla und spannte ihn an die Deichsel des ersten Karrens. Und fragt man, wie er ihn anspannte: Er band den Jochbalken fest an die Deichsel, schirrte an das eine Ende desselben den Nandivisâla, um das andere Ende (des Jochbalkens, auf der anderen Seite der Deichsel) schlang er die (wegen des Fehlens des anderen Zugochsen nunmehr unbenutzte) Deichselschlinge[1] und band dann das Jochende mit diesem Stricke fest (an) einen zugehauenen Holzknüppel, den er (am anderen Ende) auf die Achsen (?) und die Basis (des Wagengestelles?) auflegte (?, und dort befestigte). Bei solcher Vorkehrung kann sich nämlich das Joch nach keiner Seite bewegen und es wird dadurch ermöglicht, dass ein einziger Ochse zieht. Dann setzte sich der Brahmane auf die Deichsel,[2] streichelte dem Nandivisâla den Rücken und rief ihm zu: 'Lauf, liebes Thierchen; zieh, mein Liebling!' Der Bodhisattva zog die an einander gespannten hundert Wagen mit einem Ruck von der Stelle, so weit, dass der letzte Wagen dahin zu stehen kam, wo der erste gestanden hatte. Der Handelsherr mit dem vielen Besitz an Rindvieh hatte die Wette verloren und zahlte dem Brahmanen die zwei Tausend aus. Auch andere Leute schenkten dem Bodhisattva viel Geld, das alles dem Brahmanen zufiel. So hatte er, Dank dem Bodhisattva, grossen Gewinn.'

In der für uns hauptsächlich in Frage kommenden Partie ist einiges dunkel. Obgleich auch Rhys Davids dieselbe (in seinen *Buddhist Birth Stories,* S. 268) ganz ähnlich und dem Grundgedanken nach gleich übersetzt: ,He managed this in the following way: he tied the pole and the cross-piece fast together; yoked Nandi-Visâla on one side; on the other he fixed a smooth piece of timber from the point of the yoke to the axle-end, and wrapping it round with the fastenings of the cross-piece, tied it fast,' bekenne ich doch, dass

---

[1] Die sonst dem Ochsen um den Hals gelegt wird und ihn an die Deichsel fesselt. S. Grierson, *Bihār peasant life,* Abbildung zu S. 38 und 39. Nach S. 36 heisst dieselbe noch jetzt *jota,* wie im Jât. *dhura-yotta.*

[2] S. Grierson, Abb. zu S. 25 und 39.

meine Uebersetzung nur ein tastender und vielleicht misslungener Versuch ist. Nur um Lücken zu vermeiden, habe ich einige Worte übersetzt, die mir im Grunde unklar geblieben sind. Mit ‚Achsen‘ habe ich, an den häufigen Geschlechtswechsel im Pâli denkend, *akkhâni* übersetzt, obgleich ich für *akkha-akṣa* = Achse als Neutrum bisher nur aus dem Sanskrit-Wörterbuch einen schwachen Beleg kenne. Das Neutrum heisst sonst im Pâli wie im Sanskrit ‚Sinnesorgan, Auge‘, und bei der Nachbarschaft von *pâda*, das ich versuchsweise mit ‚Basis (des Wagengestelles)‘ übersetzt habe, während es DAVIDS, so viel ich sehe, ganz unbeachtet gelassen hat, ist nicht ausgeschlossen, dass auch an unserer Stelle wirklich dieser Körpertheil gemeint ist. Ich vermag aber mit dieser Auffassung nichts anzufangen. Zwar könnte man denken, es sei gemeint, dass der am Wagen angebrachte Knüppel in der Höhe des Auges des Ochsen anfangend, an dem einen Hinterbein vorbei, nach dem Wagen zu verlaufen sei. Die Construction des indischen Wagens lässt das, wie man aus den Abbildungen bei GRIERSON ersehen kann, als angängig erscheinen. Dann bleibt aber immer auffällig, dass der Plural *akkhâni* gebraucht ist, ferner, dass das ‚Bein‘ durch *pâda* ‚Fuss‘ wiedergegeben wäre, und schliesslich derselbe incorrecte Gebrauch des Gerundiums *nissâya* (‚vorbeilaufend an‘) — dass sich dieses hier nicht auf das logische Subject der Handlung, sondern auf das Object beziehen müsste — den ich allerdings auch bei der von mir gewählten Uebersetzung (‚aufliegend auf‘) zwar nicht vorausgesetzt, aber doch versuchsweise zu Grunde gelegt habe. Eine weitere Möglichkeit wäre, dass *akkhaṃ* in Wort und Sache dasselbe wäre, wie *âk* bei GRIERSON, S. 32, nämlich der hintere Querbaum des Grundgestelles des Wagens. Das würde dann im Grunde auf dasselbe hinauslaufen, wie meine Uebersetzung.

Aber sei dem, wie ihm wolle; es kommt hier nicht darauf an. Die Hauptsache für uns — und die ist ja ganz klar — ist die Angabe, dass ein Holzknüppel angewandt wird, um das einspännige Fahren eines eigentlich für Zweigespann eingerichteten Wagens zu ermöglichen, indem durch diesen Knüppel, als Bindeglied zwischen

dem freien Jochende und dem Wagenkörper, dem Joch eine feste Lage gegeben wird. Der Jochbalken ist, wie man aus Grierson's Beschreibung ersieht, nicht fest in die Deichsel eingefügt oder auf sie festgenagelt, sondern wird nur auf sie aufgebunden. Er musste sich so nothwendig verschieben, wenn er nicht an beiden Enden zugleich beim Ziehen einen Widerstand an den Höckern der Buckelochsen fand. Diese Verschiebung sollte durch den zwischen dem freien Ende und einem festen Stützpunkte am Wagen selbst eingelegten Balken vermieden werden.

Ganz die gleiche Situation haben wir nun im Mudgala-Liede, in dem es als Zeichen grosser Findigkeit des Mudgala gepriesen wird, dass er neben dem einzigen Ochsen, den er anzuspannen hatte, einen *drughaṇa* einspannte. Der *drughaṇa* ist, darin hat Geldner mit seiner ingeniösen Erklärung gewiss Recht, trotz Pâṇini's abweichend zu interpretirender Regel, hier ein Knüppel aus Holz und bezeichnet genau dasselbe, wie *muṇḍa*[behauen]-*rukkhadaṇḍaka*. Es sei noch hinzugefügt, dass auch das Pâli-Correlat für Skr. *mudgara*, das bei Amara mit *drughaṇa* zusammengestellt ist, *muggara*, nicht immer ‚Hammer', sondern auch häufig ‚Knüppel' bedeutet, z. B. in den Jâtakas, so dass auch von dieser Seite die Synonymität von *rukkhadaṇḍaka* und *drughaṇa* wohl zu erreichen ist.

Da der *drughaṇa* im Mudgala-Liede die Hauptrolle spielt, so dürfte mit dessen richtiger Erklärung auch für die Exegese des ganzen Hymnus viel gewonnen sein. Es kommt hinzu, dass die Umstände im Jâtaka ganz ähnliche sind, wie im Ṛgveda-Liede. Im Jâtaka handelt es sich um eine Wette, im Liede nach Geldner's Erklärung um eine Wettfahrt. Der Preis der Wette ist im Jâtaka ‚Tausend' (wohl Kahâpaṇas) und im Ṛgveda-Liede ‚Tausend und Hundert' (hier freilich Kühe, V. 9), in V. 2 sogar genau übereinstimmend ‚Tausend'. Ein weiterer Congruenzpunkt ist der, dass nach V. 4 des Liedes der Stier vorher ‚einen See von Wasser gierig ausgesoffen' hatte und andererseits im Jâtaka der Brahmane seinen Ochsen vorher erst in die Schwemme getrieben hatte, ferner der, dass nach V. 8 der Jochgurt an den *drughaṇa* gebunden ist, wie im

Jâtaka an den *muṇḍa-rukkhadaṇḍaka*, weiter der, dass es sich in beiden Fällen (bei der Situation des Ṛgveda-Liedes auffälliger Weise) um Lastkarren handelt; und schliesslich die latente, aber sehr wichtige Analogie, dass Mudgala als alter impotenter Mann geschildert wird (auch *vadhri* in V. 12 geht nach Geldner mit auf Mudgala), wie auch das Epos (nach Geldner, S. 1) ihn als ganz alten Greis kennt, und dass im Jâtaka die — einem in den Jâtakas häufiger vorkommenden Gebrauch entsprechende — Adoption des Ochsen an Kindes Statt ebenfalls daran denken lässt, dass der betreffende Brahmane keine Kinder besass.

Wie weit nun die angeführten Entsprechungen an die Möglichkeit einer unserem Jâtaka und dem Ṛgveda-Liede zu Grunde liegenden gemeinsamen Legende denken lassen, wie weit die angeführten neuen Erklärungsmomente dazu beitragen können, das ganze Lied zusammenhängend zu erklären, die Beantwortung dieser Frage muss ich den berufenen Vedenforschern überlassen.

Anzeigen.

Kittel F. *A Kannada-English Dictionary. Mangalore. Basel Mission book & tract depository.* 1894, 4°. — L & 1752 doppelsp. S.

Das vorliegende Werk, dessen Erscheinen von den betheiligten Kreisen mit Sehnsucht erwartet wurde, gehört zu den hervorragendsten Leistungen der orientalischen Philologie und der modernen Sprachwissenschaft. Es ist ein glänzendes Denkmal deutschen Fleisses und deutscher Gelehrsamkeit, und gereicht dem bereits durch mehrere gediegene Publicationen als bedeutendsten Kenner des Kanaresischen bekannten Verfasser zur höchsten Ehre. Jeder Gelehrte, welcher für die durch Caldwell begründete draviḍische Sprachwissenschaft sich interessirt, wird aus dem Werke reiche Belehrung schöpfen und bei seinen Studien wieder zu demselben zurückkehren. Doch auch dem Indianisten dürfte das Buch sehr werthvoll werden, da derselbe, falls er mit der indischen Cultur- und Religionsgeschichte sich beschäftigt, eine Menge von culturhistorischen und religiösen, auf Süd-Indien bezüglichen Ausdrücken dort erklärt finden wird, wie sie ihm das Sanskrit-Lexicon nicht bietet.

Von ganz besonderem Interesse für den Sprachforscher ist die vom Verfasser in der Einleitung behandelte Frage über den Einfluss der Draviḍa-Sprachen auf den Wortschatz des Sanskrit, und er stellt mit Benützung der Vorarbeiten von Caldwell und Gundert eine Liste von 420 Wörtern zusammen, welche nach seiner Ansicht das Sanskrit den Draviḍa-Sprachen entlehnt hat. In den meisten Fällen, wo es um jene dunklen Ausdrücke sich handelt, die jedem Sprach-

forscher gleich auffallen, dürfte der Verfasser Recht haben; doch gibt es unter den von ihm verzeichneten Ausdrücken auch manche, deren arische Abkunft nicht bezweifelt werden kann, da wir ihren Aequivalenten im Iranischen wieder begegnen. Dahin gehören z. B. 3 *kaksha-* ‚Achselgrube‘ = awest. *kaša-* neup. كش (Horn, S. 190, Nr. 853); 50 *gōṇa-* ‚Ochs‘ entstammt dem Pāli und hängt mit *gāu-*, *gō-* zusammen; 112 *wīǵa-*, *bīǵa-* ‚Same‘ dürfte mit awest. *waēǵah-* zusammenhängen; 124 *wētra-* ‚Rohr, Ratan‘ wird wohl zu awest. *waēiti-*, Pahl. [illegible], neup. بيد ‚Weide‘ gehören und darf von *wētasa-* ‚Rohr, Rohrstab‘ nicht getrennt werden (Horn, S. 58, Nr. 251); 126 *wrīhi-* ‚Reis‘ ist entschieden arisch, respective indogermanisch wie neup. برنج, armen. բրինձ und griech. ὄρυζα beweisen (Horn, S. 48, Nr. 208); 202 *putra-* ‚Sohn‘ ist arisch, wie awest.-altp. *puϑra-*, neup. پسر darthuen (Horn, S. 70, Nr. 318), vielleicht ist es indogermanisch und hängt mit latein. *puer*, griech. παῖς, πάϊς (παϝιδ-) zusammen; 318 *mijēdha-* ‚den Göttern vorgesetzte Opferspeise‘ ist bekanntlich identisch mit awest. *mjazda-* und gehört zu den altarischen gottesdienstlichen Ausdrücken; 331 *šawa-* ‚Leiche‘ wird wohl wegen neup. سويدان ‚Leichenhof‘ (vgl. diese *Zeitschrift* vii, S. 376) für arisch angesehen werden müssen. — Auf diese Weise liessen sich manche der von dem Verfasser des Wörterbuches versuchten Erklärungen sanskritischer Ausdrücke aus dem Draviḍischen bekämpfen, doch dürfte dies am besten in einer eigenen Arbeit vorgenommen werden, welche den gegenseitigen Einfluss der beiden radical verschiedenen Rassen und Völker auf einander behandelt. — Vor der Hand ist von den überaus tüchtigen Arbeitern auf dem Gebiete der draviḍischen Sprachenkunde, welche dem edlen Stande der Missionäre angehören, ein umfangreiches und wohlgesichtetes Material zur Behandlung und Entscheidung dieser äusserst wichtigen Frage beigestellt worden, was die Wissenschaft mit dem gebührenden Dank anerkennen muss.

Friedrich Müller.

Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Թուրքիա. Հատոր ա. Կեսարիոյ վիճակ տետր բ. ցուցակ հայերէն ձեռագրաց սուրբ Աստուածածնայ եկեղեցւոյն Կեսարիոյ եւ սուրբ Գէորգ եկեղեցւոյն Գրրշեհիրի. Կազմեց Տրդատ վրդ. Պալեան. Կպ. 1893.[1] (*Catalog der armenischen Handschriften in der Türkei.* Theil I. *Die Provinz Caesarea.* II. Lieferung. *Catalog der armenischen Handschriften der Kirche der heil. Gottesgebärerin in Caesarea und der Kirche des heil. Georg in Kįršehir.* Verfasst von Dr. TRDAT PALEAN. Constantinopel. 1893. 4⁰. — 4 ungez. Bl. & S. 45—75.)

Die Bibliothek der Kirche der heil. Gottesgebärerin in Caesarea zählt 25 armenische Handschriften, von denen zwei auf Pergament (die eine mit երկաթագիր), die anderen alle auf Papier geschrieben sind. Die ältesten derselben gehen in das 13. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zurück. — Es sind meistens Evangelien, Psalmen und vier Exemplare des Legendariums (յայսմաւուրք). Manches historisch Interessante enthält der Sammelband 23, besonders auf den Blättern 123—146 (über die Einnahme von Constantinopel und über Venedig). In der Bibliothek des heil. Georg in Kįršehir befinden sich blos zwei armenische Codices, von denen der eine die Evangelien, der andere das Legendarium (յայսմաւուրք) umfasst.

FRIEDRICH MÜLLER.

TERRIEN DE LACOUPERIE. *Beginnings of writings, in Central and Eastern Asia, or notes on 450 embryo-writings and scripts.* London. NUTT. 1894. 8⁰. 208 S. & 3 Doppeltafeln.

Wenn ich an einem Menschen, dem ich meine Verachtung fühlen lassen will, vorübergehe und vor ihm ausspucke – ist das Sprache? — Oder wenn ich, um mir eine Sache zu merken und mich des anderen Tages derselben gewiss zu erinnern, einen Knoten in mein Schnupftuch mache — ist das Schrift?

[1] Vgl. oben S. 176.

Diese sehr einfachen Fragen hätten manche der Schriftsteller, welche über den Ursprung und die Entwicklung der Schrift geschrieben haben, wie z. B. Wuttke, an sich richten sollen, um den Ursprung der Schrift gehörig zu erfassen. Auch der Verfasser des vorliegenden Buches ist sich nicht klar darüber, wo wir den Ursprung der Schrift zu suchen haben, da er sonst nicht die Knoten, Stöcke und andere mnemotechnische Behelfe, sowie auch die Tätowirungs-Muster für Schrift-Embryonen gehalten hätte. Wenn diese Dinge Schrift-Embryonen wären, dann könnte man z. B. auch mit demselben Recht einen wackelnden oder rollenden Stein als Menschen-Embryo bezeichnen.

Gerade so, wie aus dem Ausspucken keine Sprache sich entwickelt,[1] ebenso vermag aus Knoten, Schnüren, Stöcken, Tätowirungs-Mustern keine Schrift sich zu entwickeln. Die Schrift kann nur aus der Schrift-Malerei hervorgehen; dies ist ein Factum, das sich mit mathematischer Sicherheit und Evidenz nachweisen und begründen lässt.

Sieht man von dem falschen Standpunkte ab, auf welchem der Verfasser sich befindet, so haben seine namentlich auf die Schriften der Völker Central- und Ost-Asiens bezüglichen Angaben, welche er mit Fleiss und Umsicht zusammengestellt hat, einen bedeutenden Werth. Auf diesem Gebiete ist der Verfasser Fachmann und man kann seine in dieser Hinsicht gegebenen Belehrungen mit vollem Vertrauen und grösstem Dank entgegennehmen. Dort jedoch, wo der Verfasser nicht Fachmann ist, begegnet ihm begreiflicherweise auch etwas Menschliches. So schreibt er pag. 93 in der Note und im Index pag. 204 (also kein Druckfehler!) *Dasri*. Bei Holle steht richtig *Daëri*. (N. van der Tuuk schreibt *Dairi*.) Auf S. 4 bezeichnet der Verfasser

[1] Der Curiosität wegen erwähne ich, dass daran, dass aus dem Spucken das Sprechen sich entwickeln kann, doch jemand, so unglaublich dies auch klingen mag, geglaubt hat, nämlich der ‚berühmte' Erdbebenforscher und Wetterprophet Rudolf Falb, der in seinem Buche ‚Das Land der Inca in seiner Bedeutung für die Urgeschichte der Sprache und Schrift' (Leipzig 1883) S. 305, geradezu den Satz aussprach: ‚Sprechen heisst spucken (*to speak*, *spook*)!' — obgleich *spook* im Englischen ‚Spuk, Gespenst' bedeutet und ‚spucken' nicht *to spook*, sondern *to spit* ist!

die altpersische Keilschrift als Silbenschrift und stellt sie mit der japanischen Schrift zusammen.

Im Ganzen kommt der aus dem Buche fliessende Gewinn mehr der allgemeinen Culturgeschichte als der Geschichte der Schrift zu Gute.

FRIEDRICH MÜLLER.

Eine neue Ausgabe der Pahlawi-Uebersetzung des Vendidad.

DASTUR DARAB PESHOTAN SANJANA hat mir vor Kurzem die vier ersten Bogen (S. 1—32 bis Fargard III, 12 reichend) der von ihm vorbereiteten neuen Ausgabe des Pahlawi-Vendidad zugesendet. Diese auf Grund zahlreicher Handschriften bearbeitete Ausgabe wird gewiss von allen Awesta-Forschern mit Freuden begrüsst werden, da sie ein tiefgefühltes Bedürfniss befriedigt. Der Herausgeber hat die ausserhalb der Uebersetzung stehenden Erklärungen und Glossen eingeklammert, was das Verständniss des Pahlawi-Textes wesentlich erleichtert. Der Druck ist mit Sorgfalt ausgeführt. Dabei möchte ich aber dem Herausgeber den wohlmeinenden Rath ertheilen, die Ligatur des [illegible] mit nachfolgendem [illegible], wofür in der Druckerei kein festes Zeichen existirt und die infolge dessen erst zusammengesetzt werden muss (z. B.: S. 1 [illegible] = [illegible] und ebenso S. 29 ff., S. 12 [illegible] = [illegible], S. 14 [illegible] = [illegible]) ganz zu vermeiden, da manchmal für den Ungeübten grosse Schwierigkeiten daraus entstehen könnten.

Fargard I, 1 steht: [illegible] u. s. w. [illegible] Mehrere der jüngeren Handschriften geben statt [illegible]: [illegible]. Darnach möchte ich schreiben: [illegible] [scil. [illegible]] Dann folgt die Glosse u. s. w. [illegible].

Fargard III, 1 liest die neue Ausgabe richtig: [illegible] (vgl. darüber diese *Zeitschrift* II, 41).

Ich hoffe nach dem Erscheinen des Werkes in dieser *Zeitschrift* wieder auf dasselbe zurückzukommen.

FRIEDRICH MÜLLER.

P. Regnaud, *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce.* Paris, 1894 (pp. xi et 518).

Statt des zweiten Bandes seines *Le Rigvéda* (Paris, 1892), über den ich in dieser *Zeitschrift* (Band vi, pp. 341—344) berichtet habe, veröffentlicht der Verfasser die Umarbeitung einer Reihe von Vorträgen, die er in Lyon und Paris in den Jahren 1892 und 1893 über denselben Gegenstand gehalten hat und in denen er sein Interpretationssystem durch die Anwendung desselben auf die Entwicklung der religiösen und moralischen Begriffe in Indien und Griechenland, auf die Entstehung von Kunst, Wissenschaft und Literatur zu stützen sucht. Der Grundgedanke der beiden Werke ist derselbe, nämlich dass die älteste Manifestation der Religiosität unserer Vorfahren in dem Hineinschütten einer brennbaren Flüssigkeit in das Feuer bestanden habe, aber trotzdem gesteht Referent von der Lectüre des zweiten Werkes nicht mehr den Eindruck des starren Intransigententhums erhalten zu haben, der jede Verständigung von vornherein aussichtslos erscheinen lässt. Die Macht der Thatsache, dass die Inder nicht blos in akademischer Weise die alten Hymnen naturalistisch erklärt, sondern ihr ganzes häusliches Leben, soweit dabei religiöse Motive in Betracht kommen konnten, dieser Auffassung anbequemt haben, zwingt den Verfasser eine Brücke von seiner materialistischen Erklärung zu jener zu schlagen. Seine Behauptung, dass das gewöhnliche, den Menschen vertraute, Hausfeuer nach und nach zur Würde eines heiligen Feuers erhoben worden sei (p. 33), steht jedoch mit der ganz richtigen Beobachtung, dass der primitive Mensch — und ein solcher ist nach Regnaud der vedische Inder gewesen (p. 405, n.) — über etwas ihm alltäglich scheinendes nicht in Erstaunen geräth oder nachdenkt (p. 12), woraus implicite folgt, dass es ihm nicht beifällt, demselben göttliche Verehrung zu zollen, in unlösbarem Widerspruch. Ich kann deshalb meine an ihn gestellte Frage ‚aus welcher Idee die 'religiöse' Handlung des Feuernährens entsprungen wäre' (d. *Z.* vi, 343 und Regnaud's Replik, ibid. vii, 104) nicht als in befriedigender Weise beantwortet

ansehen. Regnaud bestreitet, dass die Dichter der Hymnen durch den Anblick der Himmelserscheinungen zu ihren Gebeten erregt worden wären (p. 89) und das armselige Herdfeuer, das sie mit Mühe und Noth brennend erhielten, sollte sie, man denke nur, in Folge der rationalistischen Erwägung, dass es doch im Grunde genommen ein nützliches Element sei, begeistert haben? Wo bleibt da der ‚primitive Mensch'?

Nach Regnaud's Ansicht sind die naturalistischen Erklärungen in Indien zur Zeit der Brāhmaṇa's und in Griechenland zur Zeit Homer's dadurch entstanden, dass man die zuerst metaphorisch gebrauchten Ausdrücke, wie z. B. Morgenröthe für die Opferflamme und Erde für die Libation in ihrem eigentlichen Sinne zu nehmen, anfing. Nach demselben Principe seien die kosmogonischen Anschauungen und die Mythen entstanden, die wir in so reicher Fülle und in so vielfacher gegenseitiger Uebereinstimmung bei beiden Völkern finden. Gerade diese Uebereinstimmungen, die Regnaud selbst geflissentlich hervorhebt, bilden aber nach meiner Ansicht das stärkste Argument gegen die Richtigkeit der von ihm lancirten Hypothese. Wenn Dyaus und Zeus, wenn Ushas und Eos, wenn Go oder sagen wir Pṛithivī und Gaia zur Zeit der vedischen und der in Griechenland nach Regnaud's Ansicht ihr entsprechenden orphischen Epoche, also zu einer Zeit, als beide Völker schon getrennt waren, noch immer nichts anderes bedeuteten als Flamme und Libation, wieso ist es zu erklären, dass sie und die zahlreichen anderen einander oft in kleinen Zügen entsprechenden Gottheiten, sich in so adaequater Weise entwickelten?

Regnaud gesteht selbst, dass es als eine ‚analogie extraordinaire' zu bezeichnen ist (p. 256, n. 3), dass der Inder, sowie der Grieche den zu verbrennenden Leichnam mit Fett bedeckt, und dieser Gebrauch, sowie auch andere identische Gebräuche bei beiden Völkern, ganz zu schweigen von den schlagenden Analogien bei den anderen Gliedern des indogermanischen Sprachstammes, sollen durch eine parallele Entwicklung der Wortdeutungen, die bei beiden Völkern ganz selbstständig vor sich ging, entstanden sein?

Um auf ähnliche Weise das Thieropfer erklären zu können, hält Regnaud es für zweifellos, dass unter den vedischen Kühen immer die Milch zu verstehen sei, die ihrerseits wieder nur eine Metapher für die brennende Libation vorstelle, so dass man von der einen Metapher zur andern und schliesslich zur wirklichen und eigentlichen Bedeutung gelangt sei und daraus die Consequenzen gezogen, d. h. Kühe verbrannt habe (p. 214). Ich erlaube mir darauf zu erwiedern, dass vorerst die Beziehung des Thieropfers zum Menschenopfer klargestellt werden muss, welch letzteres nach einer sehr ansprechenden Theorie der Vorgänger des ersteren war, und dass nach Regnaud's Hypothese das Thieropfer erst entstanden sein könnte, als man die Metapher nicht mehr verstand, d. h. in nachvedischer Zeit.

Ebenso leugnet Regnaud für die vedische Epoche das Vorhandensein eines Todtencultus, da *pitaras* ursprünglich nur im metaphorischen Sinne gebraucht worden wäre, und so viel als Libation, *pitaras nas*, also nicht ‚unsere Väter', sondern ‚die von uns kommenden Libationen' bezeichnet habe (pp. 227, 265). Ich will hier nicht den schon oben gebrachten Einwand wiederholen, dass es wirklich eine ‚analogie extraordinaire' wäre, dass sich die Todtengebräuche und die daran sich schliessenden Anschauungen in so übereinstimmender Weise bei verschiedenen Völkern unseres Sprachenstammes wiederfinden, sondern einige Details hervorheben. Was ist das tertium comparationis zwischen Soma und Pitṛi, so dass die Somatränke als ‚die von uns stammenden Väter' bezeichnet werden konnten? Um seine Auffassung zu rechtfertigen, behauptet Regnaud, dass *śarad* nicht ‚Jahr' bezeichnete (p. 239). Wie erklärt er dann den Umstand, dass das Wort dieselbe Bedeutung im Iranischen hat? Ebenso leugnet er für das Vedische die Bedeutung ‚Thräne' von *aśru* (p. 242), ohne eine befriedigende Erklärung vorbringen zu können, obgleich das lithauische *aszara* diese Bedeutung sogar für eine ältere Epoche erweist. Bezüglich des Anfanges des Verses *Rv.* x, 18, 10, den alle Erklärer als Anrede an den Todten fassen, der zur Mutter Erde zurückkehrt, behauptet er, dass er im Sinne dieser Auffassung nur bedeuten könnte: ‚Gehe auf dieser Erde, deiner Mutter, herum'

(p. 244, n.); ich begreife aber nicht, weshalb *upasarpa* ‚nur' *circuler* bezeichnen können soll. Uebrigens wäre es ja, wenn wir die Regnaud'sche Hypothese acceptiren wollten, weit einfacher *mātṛi* nicht als ‚Mutter', sondern als ‚Erzeugerin der Flamme', d. h. Libation zu fassen. Der Grund, weshalb der Autor nicht so weit zu gehen wagt, ist wohl der, dass dieses Wort schon in der Urzeit seine genau fixirte Bedeutung hatte; gerade dieser Umstand lässt aber Regnaud's rein etymologische Deutungen von Worten wie *deva*, *mṛita* u. s. w. in einem sehr bedenklichen Lichte erscheinen; denn, was dem einen recht, ist dem andern billig.

Das Opfer ist nach unserem Autor (p. 453) der Ausgangspunkt der Civilisation; es fällt darum aber nur um so mehr auf, dass er die Ansicht Bergaigne's von dem engen Zusammenhang zwischen Opfer und Weltordnung, der nach der indischen Auffassung ja thatsächlich bestand, eine ‚étrange hypothèse' nennt (p. 12).[1]

In einem Punkte hingegen hat Regnaud, wie ich zum Schlusse hervorheben will, meiner Ansicht nach das Richtige getroffen, nämlich in seiner Auffassung der Bedeutung von *arāti* und *paṇi;* es sind die personnificirten Hindernisse des Opfers, vor denen die Inder bekanntlich eine solche Scheu hatten, dass sie es schliesslich für nöthig hielten, eine eigene Spende an den *Agni svishṭakṛit,* welche die etwaigen Verstösse wieder aufheben sollte, einzuführen.

---

[1] Vgl. über diese Frage meine Auseinandersetzungen in dieser *Zeitschrift* vii, pp. 95 und 96.

J. Kirste.

Kleine Mittheilungen.

Das Pluralzeichen -ān des Neupersischen. — Dass das neupersische Pluralzeichen *-ān* aus dem Genitiv-Ausgange altpers. *-ānām* der *a*-Stämme hervorgegangen ist, wird allgemein anerkannt. — Ich bin nun im Stande, für die Richtigkeit dieser Ansicht eine Art historischen Beweises vorzubringen.

Im *Zand-Pahlavi Glossary* finden sich kurze Paradigmen über die drei im Awesta beim Nomen vorhandenen Zahlen, nämlich Singular, Dual und Plural. Sie lauten folgendermassen:

Singular	Dual	Plural
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]

Von diesen Formen sind die Singulare echte Nominative, und dies sind auch die beiden Dualformen [illegible] und [illegible]. Dagegen ist [illegible] kein Nominativ, sondern ein Genitiv-Locativ des Duals und [illegible] überhaupt kein Dual, sondern der Locativ des Plurals.[1]

Dem gegenüber präsentiren sich sämmtliche Pluralformen als Genitive, ein Beweis, dass von den Casus des Plurals der Genitiv am festesten im Sprachbewusstsein haftete. Darauf ist die Verwendung

---

[1] Dies beweist deutlich, dass dem Verfasser des *Zand-Pahlavi Glossary* die Awesta-Sprache und folgerichtig auch das Altpersische nicht mehr gesprochene Sprachen, sondern todte, der Gelehrsamkeit angehörende Idiome waren.

seines Suffixes als Pluralsuffix überhaupt in der späteren Sprache (im Pahlawi und Neupersischen) zurückzuführen.

Diese Beobachtung ermöglicht es uns auch über die Abfassungszeit des *Zand-Pahlavi Glossary* ein begründeteres Urtheil zu fällen, als dies die beiden Herausgeber desselben, der DESTUR HOSHANGJI und Prof. M. HAUG gethan haben. Der unkritische DESTUR glaubte das Glossar ins Jahr 700 v. Ch. versetzen zu können, HAUG dagegen dachte an die Zeit der Achämeniden. Beide Ansichten sind unrichtig, da das Glossar eine Zeit voraussetzt, wo das Altpersische bereits nicht mehr existirte, wo man die Genitivformen des Plurals nach dem Gefühl der damals gesprochenen Sprache als Pluralformen überhaupt ansehen konnte. — Dies kann nur in der Zeit der Sasaniden gewesen sein. Jedesfalls aber fällt die Compilation des Glossars in eine Zeit dieser Dynastie, wo dem Compilator manche Stücke des Awesta vorgelegen haben, welche gegenwärtig nicht mehr zu existiren scheinen.

Awestisch pašhnęm. — Im *Zand-Pahlavi Glossary*, p. 8, Z. 1, findet sich: [Awesta-Schrift] = [Pahlavi-Schrift] d. i. *pašhnęm* = ‚Augenwimper‘. Nun heissen im Altindischen die Augenwimpern *pakṣman-* (BÖHTLINGK-ROTH, *Sanskrit-Wörterbuch* IV, 350). Darnach dürfte [Awesta-Schrift] in [Awesta-Schrift] (von [Awesta-Schrift], einem aus [Awesta-Schrift] verkürzten Stamme[1] zu emendiren sein.

Awestisch: wīkaja- ‚Zeuge‘? — HÜBSCHMANN bespricht in den *Indogermanischen Forschungen* IV, S. 118, meinen in dieser *Zeitschrift* V, S. 263 niedergelegten Versuch neup. گواه, Pahl. [Pahlavi-Schrift], armen. վկայ mit einander zu vermitteln und auf eine altiran. Grundform *wikāsa-* zurückzuführen. HÜBSCHMANN hält گواه, [Pahlavi-Schrift] und վկայ nicht für mit einander identisch und knüpft das letztere, nämlich վկայ, das ein aus dem Pahlawi stammendes Lehnwort ist, an das im *Zand-Pahlavi Glossary* verzeichnete *waikajo* (Nom.), *wīkajehē* (Gen.) an. — HÜBSCHMANN hält die Verhältnisse für noch verwickelter als ich in meinem oben citirten Versuche gemeint habe. Er sagt: ‚Führt man die Wörter auf ein awest.-altpers. **wikāsa-* zurück, so sollte man im Pahlawi [Pahlavi-Schrift] er-

[1] Der mit dem von BÖHTLINGK-ROTH a. a. O. angezweifelten Stamme *pakṣma-* (Gen. plur. *pakṣmāṇām*) identisch ist.

warten (vgl. Pahl. [Pahlavi] = neup. گناه aus *winâsa-), es findet sich aber [Pahlavi], das, wenn es eine alte Form wäre, zu *wikâsa- nicht gehören könnte.' — Dass diese Bemerkung nicht ganz richtig ist, dies beweisen Pahl. [Pahlavi] = awest. *wîmanah-*, [Pahlavi] = *wi* + $\mu\iota\gamma$. Weiter fährt HÜBSCHMANN fort: ‚So treten schon im Pahlawi die nicht zu vereinigenden [Pahlavi] und [Pahlavi] neben einander.' Dagegen bemerke ich, dass das letztere eine nach dem neup. گواه, گوا entstandene Missbildung ist und ihm in unserer Frage keine Entscheidung zukommt. — ‚Mit diesen beiden, nämlich [Pahlavi] und گواه, lässt sich — so fährt HÜBSCHMANN fort — armen. վկայ ‚Zeuge' (als pers. Lehnwort) nicht zusammenstellen, auch nicht mit awest. **wikâsa-*, dem im Armenischen nur վկաս oder վկահ entsprechen würde. Armen. վկայ, wenn es aus dem Persischen entlehnt ist, setzt ein altp. *wikăja-* voraus, das . . . wirklich im *Zand-Pahlavi Glossary* vorliegt.' — Der erste Theil der Bemerkung ist auch nicht ganz richtig. Armen. վկայ steht, wie ich schon bemerkt habe, für վկահ, ebenso wie սպայ für սպահ = neup. سپاه. Derselbe Fall liegt in յիսուն 50 gegenüber հինգ 5 vor. — Was nun die Formen *waikajo, wîkajehê* des *Zand-Pahlavi Glossary* anbelangt, so waren sie mir bekannt, ich hielt sie jedoch für alte Fehler[1] statt *wîkâso, wîkâsahê* ([Avestan] = [Avestan], respective [Avestan], [Avestan] = [Avestan], wobei [Avestan] und [Avestan] sehr leicht mit einander verwechselt werden konnten) und getraute mich nicht eine Erklärung von վկայ auf dieselben zu gründen.

Persisch שיפרגז. — LEVY, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim.* II, S. 510, *a*, schreibt darüber: ‚Schifregas, Nom. propr. desjenigen Pferdes, worauf Ahasver an seinem Krönungstage geritten und auf welchem Mordechai, von Haman begleitet, ausritt.' — Dem Versuche LEVY's gegenüber, das Wort aus dem Semitischen zu erklären, vermuthet FLEISCHER a. a. O., S. 580, *a*, dass das Wort aus dem Per-

[1] Das *Zand-Pahlavi Glossary* wimmelt von alten Fehlern wie z. B.: [Avestan] für [Avestan], [Avestan] für [Avestan] (Instr. von [Avestan]), [Avestan] für [Avestan], [Avestan] für [Avestan], [Avestan] (falsch geschrieben statt [Avestan]) für [Avestan] = [Pahlavi], [Avestan] (falsch geschrieben statt [Avestan]) für [Avestan] = [Pahlavi], abgesehen von Fehlern wie [Avestan] für [Avestan], [Avestan] für [Avestan], [Avestan] für [Avestan] u. s. w.

sischen stammt und ‚eine ältere, härtere, theilweise verderbte Form des neup. شبدیز ist‘. — Nun ist شبدیز (VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 404, *b*) gesprochen: *šabdēz* ‚nigri coloris equus‘ (worin شب ‚Nacht‘ und دیز[1] ‚Oberfläche, Farbe‘) und wird auch als Nom. propr. ‚equi nigri permagni et generosi regis خسرو پرویز cujus effigies (صورت) in کرمان asservatur‘ angeführt. — Dies würde Alles begrifflich zu unserem שיפרנז vortrefflich passen, wenn nicht die von FLEISCHER vorausgesetzte ältere Form des شبدیز diese Identificirung unmöglich machen möchte. Die ältere Form von شبدیز ist nämlich als altiran. *χšapa-daiδa-* (awest. *χšhapo-daēza-*) anzusetzen, eine Form, die mit שיפרנז unmöglich vermittelt werden kann. Da bei der Trennung dieser Form in שיף רנז der zweite Theil רנז keinen Sinn gibt, so muss das Wort in שיפר נז abgetheilt werden. Nun lässt sich נז nur an neup. گزیدن, armen. կծանեմ (s. oben S. 281) anknüpfen, wornach שיפרנז als ‚. . . . beissend‘ erklärt werden müsste. Ich glaube aber, dass ein Fehler vorliegt und שיפרנז in שיפרוז emendirt werden muss. Das schliessende וז hängt unzweifelhaft mit awest. *waz*, Pahl. [Pahlavi], armen. վազեմ (HORN, S. 296, Nr. 208) zusammen. Das erste Glied des Compositums שיפר identificire ich mit altind. *kṣipra-*, so dass שיפרוז ein altiran. *šifra-wāza-* ‚schnell dahinfliegend‘ voraussetzt.

Neupersisch آخته, اخته. — آخته oder اخته ‚Wallach‘ (fehlt bei HORN) wird von den persischen Lexicographen von einem Verbum آختن oder اختن mit der Bedeutung ‚herausziehen‘ abgeleitet und als ein ‚Pferd, dem die Hoden herausgezogen worden sind‘ erklärt. Ich mache darauf aufmerksam, dass im Mongolischen der Wallach *akta* heisst. — Mir kommt es viel wahrscheinlicher vor, dass das persische Wort dem Mongolischen entlehnt ist, als umgekehrt das mongolische dem Persischen.

Neupersisch آهنجیدن. — Der Artikel über dieses Wort bei HORN, S. 14, Nr. 48, ist ein Muster der ärgsten Confusion. — Der wahre Sachverhalt ist der folgende: Altind. *sańý* = iran. *hańý* be-

[1] Von altind. *dih* ‚bestreichen‘; vgl. dazu griech. χρῶμα.

deuten blos ‚hängen, haften'. Davon kommen: آهنگ = altind. *āsaṅga-*, und فرهنگ = altind. *prasaṅga-*. Altpers. *frāhāǵam* kommt nicht von *hanǵ* ‚ziehen, werfen', wie Spiegel unrichtig angibt, sondern von *hanǵ* ‚hängen, haften'; es ist, mit der Präposition *pra* verbunden, als Causal des indischen *pra-saṅǵ* (vgl. *prasakta-*) = *frāhāǵajam* ‚ich machte, dass sie fest sassen' = ‚ich kerkerte sie ein' zu erklären. Neup. آهنجيدن = altind. *āsaṅǵajāmi* bedeutet ursprünglich ‚machen, dass es sich anhängt, haftet, anhängen lassen'. Das Schönste aber ist, dass Horn in dem betreffenden Artikel auch Pahl. سوو ‚Eimer' verzeichnet, also سوو auf dieselbe Wurzel wie آهنجيدن, آهنگ, فرهنگ bezieht. Und dann wagt es der grosse Sprachforscher, S. 280, Nr. 113, in Betreff von Pahl. سوو, neup. هيز, das ich ganz richtig auf die Wurzel *hić* zurückgeführt habe, zu bemerken: ‚Nichts Neues bei Fr. Müller *WZKM* 5, 257.' Es dürfte doch wohl wenigstens für Herrn Horn neu sein, dass سوو, هيز nicht zu *hanǵ*[1] sondern zu *hić* gehören!

Neupersisch افسار, فسار. — Dieses Wort, welches ‚Zügel, Zaum' bedeutet, leitet Horn (S. 23, Nr. 97) von einem vorauszusetzenden awest. *aivisāra-*[2] ab. Ich halte das Wort für ursprünglich nicht persisch, sondern sehe in demselben das griech. ψάλιον.

Neupersisch افشاندن (Nachtrag zu oben S. 274). — Zur Wurzel *sā* ‚auswerfen, säen' gehören im Neupersischen noch folgende Verba: پاشيدن ‚spargere, diffundere' = *pati* + *sā* (aus *pati-šā* wird zunächst *patšā*, *paššā* und dann *pāšā*), پراشيدن ‚spargere, diffundere' = *pari* + *ā* + *sā* und پريشان ‚dissipatus, dispulsus', dann auch ‚perturbatus (vgl. unser ‚zerstreut'), afflictus, moestus', das wohl auf *pari* + *sā* zu-

---

[1] Ob neup. آهيختن wirklich vorkommt, ist mir nicht bekannt. Ich vermuthe, dass es aus آهنختن verschrieben ist. Die Infinitive آهنجيدن und آهنختن würden sich zu einander so verhalten wie نگاريدن und نگاشتن.

[2] Solche mit lakonischer Kürze hingeworfene Etymologien sind ganz werthlos. — Was bedeutet denn dieses vorausgesetzte awest. *aivisāra-* und von welcher Wurzel ist es abzuleiten? Von *sar* kann es nicht kommen, da es dann nach den iranischen Lautgesetzen *aivišhara-* lauten müsste. Und iran. *sar* = grundsprachl. *k'ar*, von dem allein es abgeleitet werden kann, bedeutet ‚zerbrechen', von wo aus das Wort sich schlechterdings nicht erklären lässt.

rückzuführen ist. Das Verbum *wī-fšhānajeinti* ‚sie weiden aus' möchte ich auf die Wurzel altind. *psā* zurückführen und die anzunehmende Grundform *fšhāna-* als ‚diejenigen Stücke, die beim Opfer zuerst gegessen werden' (vgl. Homer) erklären.

Neupersisch بار. — Zu den drei بار, welche HORN (S. 36, Nr. 156 ‚Last' = altind. *bhāra-*, Nr. 157 ‚mal' = altind. *wāra-*, Nr. 158 ‚Ufer' als letztes Glied eines Compositums = altind. *pāra-*) anführt, gehören noch zwei andere, nämlich بار = ‚permissio, licentia, spec. admissio, aditus (Audienz)', das auf altind. *wara-* ‚Wahl' zurückgehen dürfte und dann بار = ‚velum (aulaeum)', in welchem die Wurzel *war-* ‚bedecken, einhüllen' (oder *wārajāmi* ‚abhalten'?) nicht zu verkennen ist.

Neupersisch بيل ‚Grabscheit'. — Nach HORN (S. 59, Nr. 257) steht بيل von *bri* ‚schneiden' für بال durch Imālah. Man vergleiche jedoch armen. բիր ‚zugespitzter Stock, Karst', բրիչ ‚Hacke' und բրեմ ‚ich grabe, höhle aus'.

Neupersisch پرتو. — Dieses Wort, welches einerseits ‚lumen, splendor', andererseits ‚molestia, calamitas' bedeutet, wird von VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* I, pag. 338, *a*) auf altind. *pratāpa-* ‚Glut, Hitze, Machtglanz' zurückgeführt. Diese Etymologie ist falsch, da die neupersische Form dann فرتو lauten müsste. — HORN (S. 66, Nr. 296), der blos die eine Bedeutung ‚Glanz' verzeichnet, leitet das Wort von *parā* + *tap* ab, was ebenso unrichtig ist. Nach meiner Ansicht entspricht پرتو ganz genau dem altindischen *paritāpa-*, welches einerseits ‚Glut, Hitze', andrerseits ‚Seelenschmerz, Trauer, Betrübniss' bedeutet.

Neupersisch چوپان. — HORN (S. 171, Nr. 776) scheint چوپان mit شبان (das aus einem vorauszusetzenden awest. *fšhu-pāna-* hervorgegangen ist) für verwandt zu halten.[1] Dies ist nicht richtig. Wie die Form گوپان beweist, die entschieden ein awest. *gaō-pāna-* voraussetzt (vergl. altind. *gōpā-*, *gōpāla-*), dürfte چوپان anders entstanden sein.

[1] HORN citirt dort arm. (Lehnwort) *špat* (= vorauszus. awest. *fšhu-paiti-*), mit dem Hinweise auf HÜBSCHMANN, *ZDMG.* 44, 560. Das armenische Wort lautet aber շպետ. Da im Index, S. 377 *c*, *špat* wiederkehrt, so sieht man, mit welcher schleuderischen Hast HORN, der vom Armenischen nichts versteht, das Wort abgeschrieben hat.

Neupersisch روسپی. — روسپی ,mulier inhonesta, meretrix' fehlt bei HORN. Es lautet im Pahlawi [Pahlavi], [Pahlavi], davon [Pahlavi] ,fornication, prostitution, adultery'. — Ich führe das Wort auf die im *Zand-Pahlavi Glossary* vorkommende Form [Pahlavi] ,Bauch, Mutterleib' zurück. Darnach ist [Pahlavi], welches ein awestisches *uruϑvja-* (eigentl. *uruϑvjakā*) voraussetzt, ,eine, welche ihren Bauch, Mutterleib preisgibt'. — Neup. روسپی ist auch ins Türkische als اورسپی, اورسپو ,Hure', davon اورسپیلك, اورسپلق ,Hurerei' übergegangen.

Neupersisch زینهار (Nachtrag zu oben S. 96 und 276). — Nach wiederholter Prüfung des Gegenstandes muss ich bemerken, dass in dem von mir vorausgesetzten awest. *zaēno-hāra-* zwei Formen zusammengeflossen sind, welche durch die Verschiedenheit des ersten Gliedes des Compositums sich von einander unterscheiden, nämlich 1. *zaēna* + *hāra-* ,Waffen-Schutz' und 2. *zaēnah* + *hāra-* ,Wachsamkeits-Schutz'. — Auf *zaēna* + *hāra-* sind zu beziehen: Pahl. [Pahlavi] ,an agreement, a covenant, a league, a treaty' und neup. زینهار = عهد وپیمان. Dagegen gehen auf *zaēnah* + *hāra-* zurück: neup. زینهار = پناه وامان und زینهار als part. admonendi ,cave, averte' ganz in demselben Sinne wie unser ,Acht!' — Den Versuch زینهار aus زین = awest. *zaēnah-* und دار zu deuten, darf man ja nicht unternehmen, da in diesem Falle die Pahlawiform nicht [Pahlavi] lauten dürfte, sondern [Pahlavi] lauten müsste.

Neupersisch شیر مرغ. — VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 497 *b*, schreibt: ,شیر مرغ n. c. vespertilio چه گویند او می زاید وبچهٔ خودرا شیر میدهد nach *Burhān-i-qāṭi*'. — Dies ist ein Unding. Dasselbe hat seinen Ursprung in der Stelle: شیر خفاش وشیر مرغ که میگویند همین[1] است. Offenbar verlas man die Stelle, indem man las: خفاش وشیرمرغ که میگویند همین است. Es ist demnach der Artikel شیرمرغ bei VULLERS ganz zu streichen.

Neupersisch کاریز. — Zu خا ,locus in quo spissa aqua culinae et balnei confluit' (HORN, S. 102, Nr. 459 ,Rinnsal') und خانی (HORN,

[1] Ueber die Bedeutung dieser Phrase s. VULLERS II, 492 *a*, Z. 5 von unten.

S. 103, Nr. 466 ‚Quelle, Wasserbassin') gehört entschieden کاریز ‚canalis subterraneus, aquae deducendae inserviens' (fehlt bei Horn), das auf ein altiranisches *kā-raićah-* zurückgeht. Auffallend ist das anlautende *k* gegenüber dem χ der oben citirten zwei Wortformen, das aber wieder mit der Wurzel *kan* = neup. کندن, vollkommen im Einklang steht (vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 355).

Unser کاریز kommt auch im Chaldäischen vor als כריז ‚Kanal, Rinne' (Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim* i, S. 114, *b*), welches entschieden in כרין (sowie ברוילא in כרוילא nach dem syrischen ܟܪܘܝܠܐ) zu verbessern ist.

Neupersisch گچ ‚Gyps, Mörtel' wird von Horn (S. 199, Nr. 890) behandelt. Zu den dort citirten Formen aus dem Pahlawi füge man armen. գաճ und notire, dass das Wort auch in die semitischen Sprachen eingedrungen ist, wo es aram. גצא, ܓܨܐ, arab. جصّ lautet. — Das Wort dürfte kaum dem awestischen *wićića-*, *wīćića-* entstammen (da dieses neup. گزیز ergeben würde), sondern eine alte Verstümmelung des griechischen γύψος sein.

Neupersisch گوال, جوال. — گوال, جوال (beide Formen verhalten sich zu einander wie گیهان und جهان) ‚vas e lana confectum, rebus recondendis: saccus' fehlt bei Horn. Dasselbe ist in der im Neupersischen nicht belegbaren Form گواله, جواله, osset. *gawlag* ins Aramäische als ܓܘܠܩܐ גואלקא und in's Arabische als جوالق eingedrungen. Ich verbinde neup. گوال, جوال mit dem altindischen *gōṇī* ‚Sack', das auf *gōlnī* zurückgeht.

Neupersisch گور. — Horn citirt S. 209, Nr. 938 blos die Bedeutung ‚Wildesel', das er mit Spiegel aus dem indischen *gāura-* ‚weisslich, gelblich, röthlich, eine Büffelart: Bos Gaurus' erklärt. — گور dagegen im Sinne von ‚Grab' gilt Horn nach Nöldeke, *Pers. Stud.* ii, 41, für ein semitisches Lehnwort. In Betreff dieser neuen Entdeckung möge Horn Vullers *Lex. Pers.-Lat.* ii, 1043, *a,* nachsehen, wo steht ‚گور i. q. arab. قبر (ex quo mutata vox videtur)'. — Eine dritte Bedeutung von گور, nämlich ‚desertum' (wovon گورخر ‚Wildesel') berührt

Horn gar nicht, obschon sie uns die wichtigste zu sein scheint. Ich fasse nämlich گور zunächst = altind. *ghōra-* ‚grausig, furchtbar‘ (= ‚Wüste‘), woraus sich zunächst die Bedeutung ‚Grab‘[1], dann als Adjectivum relativum (altind. *ghāura-* als Patronymicum vorkommend), woraus sich die Bedeutung ‚der Wüste angehörend‘ = ‚wild‘ ergibt.

Neupersisch لشکر. — لشکر ‚Heer‘ fehlt bei Horn. — Ich leite es von einem vorauszusetzenden altiran. *raχša-kara-* (altind. *rakṣā* ‚Schutz‘), dessen χ später ebenso ausgefallen ist wie in روشن = awest. *raōχšhna-*. Das *l* im Anlaute ist durch Dissimilation wie in لرزیدن (vgl. oben S. 190) zu erklären. Von لشکر soll nach den Angaben der persischen Wörterbücher das arab. عسکر stammen. Die Entlehnung kann nur durch Vermittelung einer Sprache stattgefunden haben, welche den Laut *š* nicht besitzt. Dies kann nur das Griechische gewesen sein. Griech. λασκαρ (vgl. den Namen *Laskaris* = لشکری) wurde in's Arabische als العسکر aufgenommen und da man (wie in الاسکندر = Ἀλέξανδρος) *al* als arabischen Artikel fasste, wurde schliesslich aus العسکر das Nomen عسکر, Plural. عساکر, und die in den arabischen Lexicis erscheinende Wurzel عسکر abstrahirt.

Armenisch ածուխ. — ածուխ ‚Kohle‘ in den alten Handschriften ածուղ geschrieben, deckt sich vollständig mit dem altind. *aṅgāra-* und dem neupers. نگال und ist mit lit. *anglis*, altsl. *õglį* verwandt. Armen. ու = *ā* ist wie in տուր = griech. δῶρον, altsl. *darų*, neup. داره (vgl. diese *Zeitschrift* vii, S. 373), հում = griech. ὠμός, altind. *āma-* zu erklären. — Altind. *aṅgāra-*, lit. *anglis*, altsl. *õglį* haben velares *g*, während armen. ածուղ die Grundform *anǵāra-* (mit palatalem *g*) voraussetzt.

Armenisch կռունկ ‚Kranich‘ (Hübschmann, *Armenische Studien* i, S. 36, Nr. 150). — կռունկ hat in allen europäischen Sprachen indogermanischen Stammes seine Verwandten: griech. γέρανος, latein. *grus*, lit. *gervė*, altsl. *žeravį*, *žeravlį* (das erstere *i-*, das letztere *ja*-Stamm),

[1] Vgl. dazu die Bemerkung Fleischer's bei Levy, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch* i, S. 436, *b*.

althochd. *chranuh,* celt. (corn.) *garan.* Es frägt sich, an welche dieser Formen das armen. կռունկ sich anschliesst. Ich vermittle կռունկ zunächst mit dem latein. *grū-,* von dem es mittelst des Suffixes կ abgeleitet ist und sehe den Laut ն als eingeschoben an. Zu dieser Ansicht bewegen mich die semitischen Formen, aram. כורכיא, ܟܘܪܟܝܐ, arab. كُرْكِىّ, die ich für Entlehnungen aus dem Armenischen halte. Aus der Grundform *kṙuk* musste in den semitischen Sprachen *kurk* entstehen, ebenso wie z. B. aus griech. φλέγμα im Arabischen بلغم (*balγam* für *blaγma*) hervorgegangen ist.[1]

Armenisch ճարտար. — ճարտար ‚geschickt' ist meines Wissens nach nicht genügend erklärt worden. Ich möchte es mit awest. (im *Zand-Pahlavi Glossary* überlieferten) [Avestan] = [Pahlavi] zusammenstellen. Offenbar ist es ein aus dem Pahlawi geflossenes Lehnwort.

Armenisch մասն (մասին, մասամբ) ist unstreitig dem Pahlawi entlehnt. Es ist das Pahl. [Pahlavi], das ich gelesen zu haben mich erinnere, aber gegenwärtig nicht nachweisen kann = altind. *mātrā,* später am Ende der Composita *mātra-* (BÖHTLINGK-ROTH, *Sanskrit-Wörterbuch,* v, 707), im Altiranischen *māϑra-* vorauszusetzen, griech. μέτρον.

Armenisch վիշապ. — վիշապ ‚Drache' stammt aus dem Pahlawi. — Dort muss die Form [Pahlavi] geschrieben worden sein, die Fortsetzung des awestischen *wīšhawant-* ‚giftig'. (Siehe die beiden Stellen, wo es vorkommt.)

Aramäisch מוקא, ܡܘܩܐ ‚eine Art niedriger und leichter Schuhe' (LEVY, *Chald. Wörterbuch über die Targumim,* II, S. 17, b). — Dazu bemerkt FLEISCHER, ebenda S. 567, b: ‚Es ist aus dem persischen موزه (älter موزك), arab. موزج, byzant. μουτζάκιον, zusammengezogen.' — Dies ist nicht ganz richtig. — Die Formen موزه, [Pahlavi], موزج, մուճակ gehen auf ein altiranisches *maućaka-,* die Formen [Pahlavi], մոյկ, موق, מוקא, ܡܘܩܐ, dagegen auf ein altiranisches *mauka-,* beide von der Wurzel *muć* stammend, zurück (vgl. HORN, S. 223, Nr. 994).

[1] Neup. كُلَنْك (fehlt bei HORN) ist = altind. *kuraṅkara-* ‚ardea sibirica' und ist von arm. կռունկ zu trennen.

Aramäisch פיתקא, פתקא, ܦܬܩܐ. — Dieses Wort bedeutet ‚Pokal, Becher, Weinschale'. Es ist entschieden dem persischen Sprachschatze entlehnt. Fleischer (in Levy, *Chald. Wörterbuch über die Targumim,* II, S. 574) meint, es sei darin das altpersische Wort enthalten, von welchem das arab. باطية ‚eine sich nach oben erweiternde Bowle' abstammt = neup. باديه. — Dies scheint mir nicht richtig zu sein und ich glaube mit Vullers (*Lex. Pers.-Lat.*, I, 166, *b*), dass باديه, باطية auf das räthselhafte باده ‚Wein' zu beziehen sind, dessen anlautendes *b* die Erklärung aus *pā* ‚trinken' verbietet (vgl. Horn, S. 36, Nr. 155).[1] Dagegen gehören פיתקא, פתקא, ܦܬܩܐ entschieden zu *pā*, *pī*, und setzt das erstere eine altiranische Grundform, *pītaka-*, die beiden letzteren dagegen *pātaka-* voraus.

Chaldäisch אוורקסין ‚Hosen, Beinkleider' (Levy, *Chald. Wörterbuch über die Targumim*, I, S. 16, *b*). — Levy hält es mit אברסקין (ebenda S. 71, *b*) für identisch. Ich vermuthe in אוורקסין eine Verderbniss aus אוורתקין und ziehe zur Erklärung desselben das armen. վարտիք herbei. Die dem Pahlawi entnommene armenische Form վարտիք und אוורתקין unterscheiden sich von einander dadurch, dass das erstere ein altiranisches *warti-* (oder *wartja-* ?), das letztere ein altiranisches *āwarti-* oder genauer *āwartikā* (von der Wurzel *war* ‚bedecken, einhüllen') voraussetzt.

Chaldäisch וירקתא, זריקתא ‚Ketten- oder Schuppenpanzer' (Levy, *Chäld. Wörterbuch über die Targumim,* I, S. 232, *a*). — Dazu bemerkt Fleischer, es sei das persische زره (mit *h mappicatum*). Dies ist lautlich unmöglich. Neup. زره geht auf awest. *zrāδa-* zurück, wie auch das arab. زرد darthut (Horn, S. 146, Nr. 660), und hinter dem schliessenden *h* des neup. زره steckt nicht ein Guttural, sondern ein Dental. Demnach glaube ich, dass וירקתא, זריקתא zu וירתקא, זריתקא (oder זראתקא ?) verbessert werden müssen.

[1] Neup. باده kann ich wegen βατιάκη = περσικὴ φιάλη nur auf ein vorauszusetzendes altir. *bāta-* = altind. *bhāta-*, in der Bedeutung ‚glänzend, abgeklärt' beziehen.

Syrisch ܐܦܬܐܒ. — BROCKELMANN verzeichnet in seinem *Lexicon Syriacum,* p. 1, *b* ܐܦܬܐܒ ,sol apud Persas‘. — Dies ist ein Fehler. Man hat zu lesen: ܐܦܬܐܒܐ, was dem neup. آفتاب ,Sonne‘ entspricht.

Syrisch ܐܢܕܪܘܢܐ. — BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum,* p. 4, *a*: ܐܢܕܪܘܢܐ ,cubiculum‘. Das Wort ist dem Persischen entlehnt; es ist das bekannte اندرون, welches ,innen‘ und dann auch ,inneres Gemach‘ bedeutet und auch im Chaldäischen als אינדרונא vorkommt.

Syrisch ܐܦܣܪܐ. — BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum,* p. 23, *a*): ܐܦܣܪܐ ,tegumentum capitis sacerdotum‘. Das Wort ist das neup. افسر, Pahl. [illegible], und ist darunter die den Priestern der orientalischen Christen eigenthümliche kronenähnliche Kopfbedeckung zu verstehen.

Syrisch ܐܫܬܪܐ. — BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum,* p. 29, *b*): ܐܫܬܪܐ ,scalpellus‘. Dies ist ein Fehler. Man lese ܢܫܬܪܐ, da das Wort mit dem armen. (dem Pahlawi entlehnten) նշտրակ identisch ist, worüber man oben S. 191 (unter neup. نیزه) nachlesen möge.

Syrisch ܗܓܪܝܘܬܐ. — BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum,* p. 80, *b*): ܗܓܪܝܘܬܐ (Arabes filii Hagar, matris Ismaëlis) Islamismus. Ich mache darauf aufmerksam, dass die armenischen Historiker die Araber auch Հագարացիք, Հագարեան ազգ nennen.

Syrisch ܐܙܡܬܐ. — BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum,* p. 96, *a*): ܐܙܡܬܐ ,frigus vehemens‘. Das Wort ist entschieden iranisch und ist auf زم ,Kälte‘ (HORN, S. 147, Nr. 666) zu beziehen.

Syrisch ܙܪܡܐ. — BROCKELMANN (a. a. O., p. 99, *b*): ܙܪܡܐ ,reverendus, timendus‘. — Ob nicht ܐܙܪܡܐ? — Vgl. Pahl. [illegible] ,respect, reverence, honor, favor‘, neup. آزرم, davon مرد آزرم.

Syrisch ܚܪܦܫܬܐ. — BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum,* p. 125, *a*): ܚܪܦܫܬܐ ,scarabaeus niger‘. Demselben muss ein neup. خارپشت zu Grunde liegen. Neup. خارپشت kommt aber nur in der Bedeutung ,Igel‘ (von خار ,Dorn, Stachel‘ und پشت ,Rücken‘) wirklich vor

(HORN, S. 102, Nr. 461). Es muss aber, wie die syrische Form beweist, auch ein خارپشت in der Bedeutung ‚mit steinhartem Rücken versehen‘ (von خار = خارا und arm. քար) vorhanden gewesen sein.

Syrisch ܛܒܪܙܐ. — BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum*, p. 130, *a*): ܛܒܪܙܐ ‚securis‘. Dies ist ein Fehler und es muss ܛܒܪܐ gelesen werden. Ueber neup. تبر und seine Verwandten vgl. HORN, S. 84, Nr. 374. — Oder ist ܛܒܪܙܝܢ = neup. تبرزین ‚Sattelbeil, Kriegsbeil‘ zu lesen?

Syrisch ܛܘܓܢܐ. — BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum*, p. 130, *a*): ܛܘܓܢܐ ‚cruciatus‘. Dies ist nichts anderes als das armenische տուգան ‚Strafe‘, über dessen iranische Verwandte man bei HORN, S. 89, Nr. 402, nachsehen möge.

Syrisch ܡܪܓܢܐ. — BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum*, p. 193, *b*): ܡܪܓܢܐ ‚flagelli genus‘. Das Wort ist wohl persisch und geht auf ein vorauszusetzendes altiran. *māra-gna-*, awest. *māra-γna-* ‚Tod schlagend‘, d. h. ‚zum Tode schlagend‘[1] zurück.

Syrisch ܣܠܚܘܦܬܐ. — BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum*, p. 227, *b*): ܣܠܚܘܦܬܐ ‚testudo‘. Dies ist ein Fehler. Es muss ܣܠܚܦܝܬܐ heissen = arab. سلحفى.

Syrisch ܣܪܩܝܢܐ. — BROCKELMANN (a. a. O., p. 240, *b*): ܣܪܩܝܢܐ ‚fimus, stercus‘. Das Wort entspricht dem arab. سرقين, das dem pers. سرگین, in seiner älteren Form سرکین (skr. *śakṛt*), entlehnt ist.

Syrisch ܦܘܪܕܫܐ. — BROCKELMANN (a. a. O., p. 285, *b*): ܦܘܪܕܫܐ ‚demonstratio‘. — Das Wort sieht wie persisch aus, gibt aber keinen Sinn. Ich denke an einen alten Schreibfehler statt ܦܘܪܣܫܐ = neup. پرسش ‚interrogatio, quaestio‘.

Syrisch ܨܗܪܝܓ. — BROCKELMANN (a. a. O., p. 300, *a*): ܨܗܪܝܓ, arab. صهريج ‚cisterna‘. Das Wort ist entschieden persisch. Es ist ein

[1] Das mandäische מארגנא ‚der Olivenstock des Priesters‘ (NÖLDEKE, *Mand. Gramm.*, XXX) ist wohl davon zu trennen; es ist eine mazdajasnische Reminiscenz und bedeutet ‚Schlangen (neup. مار) tödtend‘.

Compositum, dessen erstes Glied = neup. چاه ‚Brunnen‘ ist; das zweite Glied ist auf neup. بختن‚ zu beziehen.

Talmudisch מושכנן ‚Lederbezug, Polster‘ (LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch,* III, 267, *b*). — Das Wort ist jedenfalls verderbt. Ich corrigire מושכברן und erkläre מושך = מושכא, משכא. ܡܫܟܐ ‚Haut, Leder‘ und ברן = armen. բարձ, awest. *barezis* ‚Pfühl‘. Man vergleiche damit Pahl. משכאפרוין, armen. մաշկապերճէն[1] ‚Zelt (des Königs)‘ (HÜBSCHMANN in *ZDMG.*, XLVI, S. 328), worin մաշկ = משכא ‚Haut, Leder‘[2] nicht zu verkennen ist. — Das zweite Glied des Compositums — ապերճէն, אפרוין — möchte ich mit neup. برزين ‚diversorium, mansio‘ identificiren, so dass das Wort soviel wie ‚die aus Leder errichtete Wohnung‘ = ‚das königliche Lederzelt‘ bedeuten würde. Pahl. אפרוין ([illegible]) führe ich auf ein vorauszusetzendes altiran. *uparićajana-* ‚Ueberdeckung‘ zurück, von altind. *ći* ‚schichten, aufbauen‘, davon *ćita-* ‚Gebäude‘. Vgl. dazu neup. چينه ‚quaevis series vel stratum luti, quod muro superstruitur‘.

Talmudisch ניסרדי. — Dies ist der Name eines medischen Festes (LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch,* III, 389, *b*). Die Form muss offenbar in נוסרדי verbessert werden, welche dann ganz dem armen. Նաւասարդ, dem Namen des ersten Monats des armenischen Kalenders, eigentlich ‚Neujahr‘ (= neup. نوروز) entspricht. Armen. Նաւասարդ (*i*-Stamm) ist auf ein vorauszusetzendes altiranisches *nawa-sardi-* (= awest. *nawa-* und *sareδa-* = neup. سال) zurückzuführen.

Talmudisch פורסימנג ‚Oberrichter, Vorsitzender des Gerichtes‘. — LEVY (*Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch,* IV, 127, *a*) meint, es hänge vielleicht mit פורסא ‚Ephoros‘ zusammen, wahrschein-

[1] Diese Form halte ich gegenüber մաշկապերճան für die richtigere.

[2] Armen. մաշկ ist entschieden dem Aramäischen entlehnt, wie ich behauptet habe und auch HÜBSCHMANN (*ZDMG.*, XLVI, S. 244) annimmt. LAGARDE's Meinung (*Armenische Studien*, S. 100, Nr. 1432), մաշկ sei von մաշել abgeleitet, ‚so dass die Syrer die Entlehnenden wären‘ ist ein Irrthum, den auch BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum*, p. 196, *a*) wiederholt.

lich jedoch sei es persisch. Die letztere Vermuthung ist ganz richtig. Das Wort muss aber in פורסישמנד verbessert werden und setzt ein nicht gebräuchliches پرسشمند ‚einer, der die peinlichen Fragen (پرسش, փուրսիշ bei Eγišē) an den Angeklagten richtet‘ voraus. In Betreff der Etymologie muss man vor allem anderen an das altpersische *pars* ‚verhören‘, dann auch ‚bestrafen‘ denken.

Aramäisch חרדונא, ܚܪܕܘܢ ‚Krokodil‘. — Wie FLEISCHER bei LEVY (*Chald. Wörterbuch über die Targumim*, I, S. 425, *b*) richtig eingesehen hat, bedeutet das Wort ursprünglich eine grosse Eidechsenart (Lacerta stellio L.) und ist mit dem arab. حرذون[1] identisch. Ueber den Ursprung dieser Worte hat sich jedoch FLEISCHER nicht geäussert. — Ich halte diese Worte, wie so viele naturgeschichtliche Ausdrücke der semitischen Sprachen, dem Griechischen entlehnt und möchte sie auf eine (wahrscheinlich blos vulgäre und daher nicht belegte) Form χερρόζωον zurückführen.

Nachträge und Verbesserungen. — S. 191. Zu neup. هوش. Ueber die ganz unrichtige Uebersetzung von awest. *ušhi* durch ‚Ohr‘ vgl. nun auch HÜBSCHMANN in den *Indogermanischen Forschungen*, IV, S. 116. — S. 208. Zu dem im Aufsatze über Grigor Narekatshi vorkommenden ապամբիջ vgl. man jetzt HÜBSCHMANN in den *Indogermanischen Forschungen*, IV, S. 113. — S. 272, 2. Zeile von unten, statt: durch Abfall des auslautenden *a* lies: durch Abfall des anlautenden *a*. — S. 285, 2. Zeile von unten, statt: ἀλοζῶον lies: ἀλόζωον.

FRIEDRICH MÜLLER.

Zum Kauçikasūtra. — Das Studium des Bestattungsritus der alten Inder, welches mich beschäftigt, gibt mir Anlass, Einiges zur Erklärung des von BLOOMFIELD herausgegebenen Kauçikasūtra vorzuschlagen. Den Sinn eines schwerverständlichen Sūtras, wie der

---

[1] BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum*, S. 123, *a*) hat ܚܪܕܘܡܨܥܐ ‚lacerta‘. — Dies ist wohl ein Fehler für ܚܪܕܘܢ ܕܡܨܥܐ.

des Kauçikasūtra, kann man, wenn Commentare und Paddhatis uns im Stich lassen, öfters durch Vergleichung verwandter Texte erfassen.

Wo im Folgenden einzelne Zahlen vorkommen, ist stets das Kauçikasūtra gemeint.

1. Was *ubhayoḥ* bedeutet in 80. 31, 42; 81. 20, scheint BLOOMFIELD nicht gesehen zu haben; nach ihm (The Kauçikasūtra, S. XXX) sollte es an der zuerst citirten Stelle ,tautologically' bedeuten: ,mit den beiden folgenden Mantras'. Aber erstens würde in diesem Falle nicht ein gen.-loc. stehen, und zweitens folgt in 80. 31 nur ein Pratīka. Nach meiner Meinung steht *ubhayoḥ* jedesmal zu einem vorhergehenden *āhitāgneḥ* im Gegensatz, sodass mit *ubhayoḥ* angedeutet wird: ,die jetzt folgenden Vorschriften gelten sowohl für den *āhitāgni* als für den *anāhitāgni*.'

2. In 80. 15 ist nicht AS. XVIII. 1. 46, sondern AS. XVIII. 4, 51 gemeint. Soll *vivasvān naḥ* (81. 48) nicht eher auf AS. XVIII. 3, 62 deuten? In 86. 18 ist eher AS. XII. 2, 11, nicht AS. XVIII. 4, 41 gemeint.

3. In 80. 37 ist zu lesen *jaghanyāṃ gām*, wie 81. 20 richtig steht; *jaghanyāṃ* deutet die Qualität der Kuh an, es soll eine Kuh von geringer Qualität sein, vgl. TS. VII. 1. 6. 4.

4. *amā putrā ca dṛšat*, 81. 19, ist nach Ausweis von Āp. çrs. IX. 11. 16: *putrasya dṛšat syāt*, Hiraṇy. Kalpasūtra XV. 12, s. f.: *amaiva putrasya dṛšat*, Bhāradv. çrs. VIII. 14 *asmai* (so MS. HAUG Nr. 54, z. l. *amaiva*) *putrasya dṛšat syāt*, zu emendiren in *amā putrasya dṛšat*.

5. Zu 81. 30: . . . *svāhetyurasi gṛhye juhoti* schlägt BLOOMFIELD vor zu lesen *urasigṛhya* (,gerund?') unter Verweisung nach 76. 10 *hastegṛhya*. Es sollte dann bedeuten: ,indem er die Brust des Verstorbenen berührt.' So viel ist aber gewiss, dass *urasi* als localis zu *juhoti* gehört und zu dem später folgenden *agnišu* im Gegensatz steht; das beweist die Vergleichung von Āçv. gṛhs. IV. 3, 26 sq. . . *dakšiṇāgnāvājyāhutīr juhuyād agnaye svāhā kāmāya svāhā lokāya svāhānumataye svāheti | pañcamīm urasi pretasyāsmād vai* u. s. w. Es bleibt jetzt noch *gṛhye* zu deuten übrig; nach meiner Meinung ist es Adjectiv und hat man hinzuzudenken: *karmaṇi* oder *pitṛmedhe*, d. h. die in 81. 30 gegebene Vorschrift gilt für den Anāhitāgni;

in S. 31 konnte ein *çraute* fehlen, weil das Wort *agnišu* dieses schon genügend andeutet.

6. Ein Druckfehler wird wohl *paçavaçva* 82. 13 statt *paçavaçca* sein.

7. Die Zeitangabe des *çmaçānakaraṇam* (83. 5—8) ist zum Theil gleichlautend mit Çat. Br. XIII. 8. 1, 3—4; die Beschreibung des Terrains ist gleichlautend mit der des *devayajanam* in 60. 18 und Gop. Br. I. 2. 13.

8. Statt *unnataṃ svargakāmaçca* (83. 12) ist mit allen HSS. ohne Zweifel *svargakāmasya* zu lesen. Für einen, der den Himmel wünscht, soll das Terrain des çmaçāna auf einer Anhöhe genommen werden.

9. Gar keinen Sinn gibt BLOOMFIELD's Emendation zu 86. 4 *madhye pacantam.* Das einzig richtige steht in den Fussnoten, nämlich das von CH. und BÜ. gebotene *pavantam.* Indem nämlich Sūtra 3: *apūpavān iti mantroktaṃ dikšvaštamadeçešu nidadhāti* auf AS. XVIII. 4, 16—23 (acht mantras) hindeutet, bezieht sich Sūtra 4: *madhye 'pavantam* (sc. *caruṃ nidadhāti*) auf AS. l. c. 24.

10. Statt *dhruvanānyupayachante* (86. 16) ist *dhuvanānyupay°* herzustellen; die *dhuvana*-Ceremonie war beschrieben 84. 8—11, vgl. Kāty. çrs. XXI. 3, 6 flg., Āp. çrs. XIV. 22. 1. 11.

11. Ob BLOOMFIELD recht hatte, als er das an zwei Stellen (71. 19; 86. 22) von allen Handschriften einstimmig überlieferte *padāni lopayitvā* in *padāni yopayitvā* geändert hat, um das Wort des Sūtras mit dem Ausdruck der Saṃhitā (XII. 2. 30) in Einklang zu bringen, daran dürfte man stark zweifeln. Alle Sūtratexte, die ich kenne, gebrauchen, sofern sie diesen Gegenstand behandeln, eine Form von *lup-* oder *lubh-* hergeleitet. Bodhāyana: *çamīçākhayā padāni saṃlopayate;* Bhāradvāja: *lopayate* oder *saṃlopayanneti* oder *lobhayanneti;* Āpastamba: *vetasaçākhayāvakābhiçca padāni saṃlopayanneti;* Hiraṇyakeçin: *saṃlobhayanneti.* Zu Āpastamba bemerkt Gopālayajvan: *samūhanadvārā nāçayan gacchet;* Mān. gṛhs. II. 1: *nalair vetasaçākhayā vā padāni lopayante mṛtyoḥ padāni lopayante yad eta* u. s. w.; Kāth. gṛhs. 45: *padāni lobhayante naḍair vitasaçākhayā vā mṛtyoḥ padaṃ lobhayanta iti,* worauf der Mantra in extenso folgt. Die Paddhati sagt dazu: *padāni lobhayante*

sarve pādapratibimbāni nāçayanti lopayanti. Das Zeugniss aller verwandten Texte und die Ueberlieferung des Kauçikasūtra selbst beweist also, dass in 71. 19 und 86. 22 nur *lopayitvā* gelesen werden darf; ob das von einigen Sūtratexten gebotene *lobhayante* blosse Corruptel ist, dürfte fraglich erscheinen, wenn man *saṃlopayanto . . . padāni* von RS. x. 65. 5 mit *saṃlobhayanto . . . padāni* von AS. vi. 28. 1 vergleicht. In diesem Zusammenhang ist auch das *garbhānavalobhanam* des Āçvalāyana (gṛhs. i. 13. 1) zu beurtheilen, welches eher eine Ceremonie bezeichnet, deren Zweck ist, Abortus zuvorzukommen (bekanntlich heisst dieselbe Ceremonie bei Çāñkhāyana *garbharakšaṇam*) als ‚Abwesenheit der Lust' bedeutet (so STENZLER). Nārāyaṇa deutet es: *yena karmaṇā nāvalupyate tadanavalobhanam.* Auch hier wird also *lubh-* mit *lup-* gleichgestellt.

12. Statt *āddhvaṃ pitaraḥ* ‚setzet euch', womit die Väter (88. 14) angeredet werden, indem Salbe dargeboten wird, ist *āñdhvaṃ* (plur. zu *āñkšva*) ‚salbet euch', in den Text aufzunehmen (richtig E!), und im folgenden Sūtra ist wohl *mā no to nyat* herzustellen, vgl. Verfassers ‚Altindischer Ahnencult', S. 177, Note.

13. In dem Mantra *ā tvārukšad . . . medhāvinaṃ pitaro garbham ā dadhuḥ* (89, 6) ist, wie ich meine, *medhāvinaḥ* (Ch. hat *medhāvino*) zu lesen. Nicht das noch ungeborene Kind heisst einsichtsvoll, sondern die Väter; eine Vergleichung von RS. ix. 83, 3 bestätigt diese Vermuthung.

Einige andere Beiträge zur Exegese und Emendation des Kauçikasūtras (57. 27, 84. 7, 88. 8—10, 89. 2, 89, 16) sind von mir in ‚Altindischer Ahnencult' veröffentlicht.

Breda, Juni 1894.

W. CALAND.

Erklärung.

In der *ZDMG.*, Bd. XLVII, S. 400 hatte ich auf das auffällige Factum hingewiesen, dass bisher nur ein einziger minäischer Text in Bustrophedonschrift vorläge, und dazu bemerkt, dass dieser Umstand für das von HOMMEL und GLASER behauptete Alter der minäischen Inschriften nicht sehr günstig sei.

Herr Prof. D. H. Müller erwähnt dies in seinem Aufsatze über die minäische Sarkophaginschrift von Gizeh und leitet sein Citat mit den Worten ein: auch Mordtmann sagt jetzt u. s. w. (oben S. 166).

Das Wörtchen jetzt ist insofern unrichtig, als es den Anschein erweckt, als ob ich je anderer Meinung gewesen sei.

Meine Bedenken gegen die Hypothese, welche die Minäer ins II. Jahrtausend v. Chr. setzt und ihr Reich mit dem Aufkommen der sabäischen Könige enden lässt, habe ich *ZDMG.*, XLIV, S. 181 ff. vorgetragen; auf Grund der Nachrichten der alexandrinischen Geographen, namentlich des Eratosthenes, gelangte ich damals zu dem Ergebnisse, dass das minäische Reich noch im II. Jahrhundert v. Chr. bestanden haben müsse. Allerdings habe ich mich über den Anfang dieses Reiches nicht ausgelassen.

Diesen approximativ zu bestimmen gibt es nur einen, freilich unsicheren, Anhaltspunkt: die Zahl der aus den Inschriften bekannten Könige von Meîn, welche 26 oder 27 beträgt (*ZDMG.*, XLVII, 416). Die Berechnung ist verschieden, je nachdem man die Durchschnittsdauer einer Regierung länger oder kürzer bemisst, und je nachdem man geneigt ist, die Zahl der uns fehlenden Königsnamen geringer oder grösser zu schätzen. Mir will scheinen, dass man vorläufig eine Periode von 600 Jahren für das Bestehen des Königreiches Meîn annehmen darf. Das würde, wenn der Endpunkt auf das I s. a. Chr. fällt, auf das Jahr 700 a. Chr. führen, womit der epigraphische Befund stimmt.

Von dieser Frage gänzlich zu trennen ist die Frage nach dem Alter des minäischen Volkes, oder präcise ausgedrückt, die Frage wann für uns die Minäer in der geschichtlichen Ueberlieferung auftauchen und verschwinden.

Diese Frage habe ich a. a. O. gar nicht weiter untersucht, und mich nur begnügt die eventuell hierhergehörigen Stellen des A. T. bezw. der LXX anzuführen.

Trotzdem hat der verstorbene Sprenger in seinen ‚Bemerkungen zu Dr. Mordtmann's Anzeige etc.' (*ZDMG.*, XLIV, 501 ff.) beide Fragen wieder vermengt, und, ganz ohne Noth, gegen mich polemisirt. Es ist mir ein völliges Räthsel geblieben, wie Sprenger die Sache so

hinstellen konnte als ob ich etwas zugebe,[1] was ich im Gegentheile behauptete und vertheidigte, und als ob mir das Zeugniss des Ptolemaeus ‚unbequem' sei,[1] das ich gar nicht einmal erwähne, weil es für die Frage der Existenz des Reiches der Minäer gänzlich irrelevant ist. Ich sage S. 184 wörtlich:

> ‚freilich müssen die Minäer nicht lange darauf aufgehört haben, als selbständiges Reich zu existiren; in keinem einzigen Berichte über die Expedition des Aelius Gallus wird ihres Reiches erwähnt und dieses Stillschweigen lässt sich kaum als Zufall erklären.'

Falsch ist allerdings, was ich kurz vorher sage:

> ‚Alle späteren Berichte über die Minäer, namentlich bei Strabo und Plinius, gehen mittelbar oder unmittelbar auf Eratosthenes zurück.'[2]

denn in einem von Plinius angeführten Berichte über die Expedition des Aelius Gallus werden allerdings die Minäer — ich wiederhole aber: als Volk nicht als Reich — erwähnt. Dass aber die Form Atramitae auf Juba als Quelle hinweist und Eratosthenes ausschliesst, trifft nicht zu, denn Plinius XII, §. 52—54, wo diese Form vorkommt, geht auf Eratosthenes zurück und schon Theophrast hat Ἀδράμυτα, was ebenfalls auf Hadramut führt. Juba ist also höchstens mittelbare Quelle, und ich hatte Recht, mich in dieser Beziehung so vorsichtig auszudrücken wie ich es that und nicht schlechthin von ‚abschreiben' zu reden.

Dass mit dem letzten Könige von Meîn auch der letzte Minäer ausstarb, wie mit Chingachgook der letzte Mohikaner — eine solche naive Ansicht wird mir wohl Niemand im Ernste zutrauen. In dieser Beziehung aber beweist die ‚unbequeme' Stelle des Ptolemaeus für mich weniger als die Inschriften Os. XXVII und Gl. 281 = C. I. H.

---

[1] SPRENGER, a. a. O., 501.

[2] S. 502 sagt SPRENGER: Solche Zeugnisse entkräftet MORDTMANN durch die Behauptung: sie haben alle den Eratosthenes abgeschrieben. So ‚cavallierisch' und widersinnig habe ich mich denn doch nicht ausgedrückt.

Nr. 29, deren Verfasser sich ausdrücklich als Minäer bezeichnen, und welche, soweit ich mir ein Urtheil erlauben darf, bedeutend später sind als die minäischen Inschriften der Königszeit.[1]

Ich habe seinerzeit darauf verzichtet den befremdlichen Irrthum SPRENGER's über meine Auffassung der einschlägigen Fragen zu releviren; indem er mir — ohne vorangegangene Provocation — ‚cavalierische' Methode vorwarf und mich gar als ‚Akolythen'! seiner Gegner hinstellte, machte er mir von vorneherein jede Antwort unmöglich, ohne dass ich die ihm, dem greisen Gelehrten und Ehrenmitgliede der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, schuldigen Rücksichten verletzt hätte.[2]

Die anfangs in Bezug genommenen Worte des Herrn Prof. MÜLLER zeigen mir aber, dass SPRENGER's Irrthum auch nachträglich eine Klarstellung erforderte, und ich würde daher der Redaction für die Aufnahme dieser Zeilen in die *Zeitschrift* zu Dank verpflichtet sein.

Salonik, den 24. Juni 1894.

---

[1] Merkwürdig sind in diesen beiden Inschriften, die in sabäischem Dialect abgefasst sind, die Anklänge an den minäischen Dialect Os. 27: 𐩬𐩧𐩪𐩥 | 𐩩𐩤𐩠𐩹𐩨, wo 𐩹𐩨 = ذبا ist wie Hal. 466, Z. 2 (nachzutragen zu MÜLLER, *Langer's RBB.* S. 79 = *ZDMG.*, XXXVII, S. 344) und 𐩹𐩧𐩱𐩬 | 𐩬𐩨 | 𐩵𐩣𐩧 Gl. 281, Z. 4, was an die bekannten Schlussformeln der sabäischen Inschriften erinnert.

[2] Es wird mir glaubwürdig versichert, dass SPRENGER's Darstellung nicht auf tendenziöser Entstellung meiner Aeusserungen beruhen könne, da eine solche Handlungs- und Denkungsweise dem durch und durch wissenschaftlichen und ehrlichen Charakter des Verstorbenen zuwider sei. Um so mehr bedauere ich das Opfer eines Irrthums geworden zu sein.

Dr. J. H. MORDTMANN.



